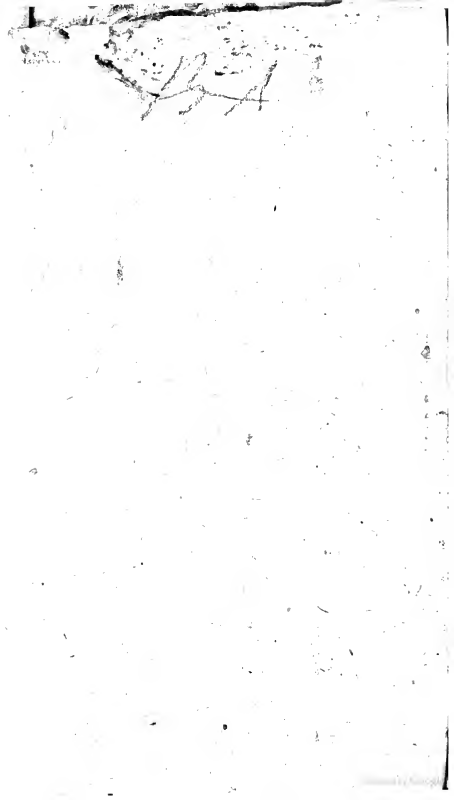




BIBL. NAZ.
Vitt. Emanuele III
Racc
De Marinis
A
398.
NAPOLI





DE

# *LA RECHERCHE*

DE

# LA VERITÉ.

TOME PREMIER.

# DE
# *LA RECHERCHE*
# DE
# LA VERITÉ,

*PAR N. MALEBRANCHE, Prêtre de l'Oratoire de JESUS.*

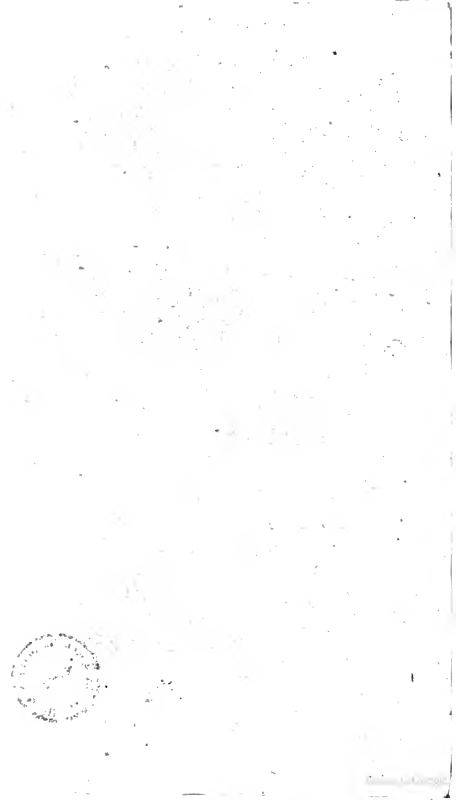
## TOME PREMIER.



A PARIS,
Chez DAVID, rue & vis-à-vis la grille des Mathurins.

M. DCC. LXII.

*Avec Approbation & Privilége du Roi.*





# AVERTISSEMENT

## DE L'AUTEUR.

*JE crois devoir avertir le Lecteur que de toutes les Editions qu'on a faites* de la Recherche de la Vérité, *à Paris & ailleurs, celle-ci est la plus exacte & la plus ample. Car outre que je me suis servi de l'Edition précédente, qui étoit la meilleure de toutes, j'y ai encore ajouté plusieurs Eclaircissemens aux endroits que j'ai cru en avoir quelque besoin. Comme j'avois avancé dans le seiziéme Eclaircissement un sentiment contraire à celui de M. Descartes touchant la matiére subtile, j'ai cru devoir expliquer plus au long ce que j'en pense; parce qu'il me paroît évident que c'est le dénouement de beaucoup de difficultés qu'on trouve à rendre des effets les plus généraux de la nature. C'est ce que je fais voir par*

*plusieurs exemples dans ce que j'ai ajouté au seiziéme Eclaircissement. J'ai ajouté aussi à la fin de l'Ouvrage une espéce d'abrégé d'Optique, parce que ç'auroit été un éclaircissement trop long, & qui auroit trop interrompu la suite. J'avertis que, pour concevoir nettement ce que je dis des erreurs de la vûe, il est nécessaire que ceux là du moins qui ne savent pas comment les yeux sont composés, ni comment ils servent à voir les objets, lisent ce dernier Eclaircissement avant, ou en même tems que ce que je dis dans le premier Livre des erreurs de la vûe. Peut-être même que ceux qui ont étudié l'Optique, y apprendront quelque chose qui les dédommagera de la peine qu'ils auront prise de le lire.*

*Comme les autres Ouvrages que j'ai faits ont beaucoup de rapport à la* Recherche de la Vérité, *il seroit assez inutile que j'y fisse encore de nouvelles additions, car j'espere que ceux qui voudront bien lire mes autres écrits, & que j'ai cités en marge*

*à ce dessein, y trouveront les éclaircissemens qu'ils peuvent souhaiter sur celui-ci, & même beaucoup de vérités de la derniere importance. Il est impossible de tout dire & de tout éclaircir en même tems, car les vérités ont entr'elles trop de liaisons : à force de vouloir éclaircir on confondroit tout. On trouvera donc encore quelques obscurités & quelques équivoques dans la lecture de l'Ouvrage, ou par ma faute ou par celle du Lecteur. Mais l'attention, l'équité & le pouvoir qu'on a de suspendre son jugement jusqu'à ce que l'évidence paroisse, peuvent remédier à tout : car le vrai se conçoit clairement ; mais le faux est absolument incompréhensible.*





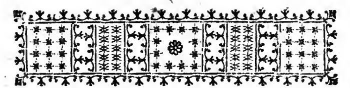
# *AVIS*

## DES LIBRAIRES.

*Nous regardons comme superflu de joindre nos éloges à ceux que le Pere Malebranche a reçus & reçoit encore tous les jours : ses Ouvrages, bien mieux que nous ne pourrions faire, annoncent son mérite. Nous nous sommes donc renfermés dans les bornes de notre devoir, qui est de faire écrire ce grand homme comme il a écrit, en rectifiant une prodigieuse quantité de fautes qui s'étoient glissées dans les Editions qui ont paru depuis sa mort. Pour cet effet nous avons suivi scrupuleusement l'Edition de* 1712, *à laquelle il apporta toute son attention, & dont il garantit lui-même l'exactitude.*

*Nous espérons enfin que le Public recevra avec accueil, une Edition qui lui rend Malebranche tel qu'il est.*





# PRE'FACE.

L'Esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur & les créatures corporelles ; car, selon Saint Augustin *, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps : mais comme la grande élévation où il est au-dessus de toutes les choses matérielles, n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, & qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matiere ; aussi la distance infinie qui se trouve entre l'Etre souverain & l'esprit de l'homme, n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement & d'une maniere très-intime. Cette derniere union l'éleve au-dessus de toutes choses : c'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumiere & toute

* Nihil est potentius illâ creaturâ, quæ mens dicitur rationalis, nihil est sublimius. Quidquid suprà illam est, jam creator est. *Tr. 23. sur Saint Jean.*

Quid rationali animâ melius est, omnibus consentientibus Deus est. *Aug.*

sa félicité; & Saint Augustin nous parle, en mille endroits de ses Ouvrages, de cette union, comme de celle qui est la plus naturelle & la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'union de l'esprit avec le corps abbaisse l'homme infiniment; & c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs & de toutes ses miseres.

Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les Philosophes Payens, ne considerent dans l'ame que son rapport & son union avec le corps, sans y reconnoître le rapport & l'union qu'elle a avec Dieu: mais je suis surpris que des Philosophes Chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moyse à Aristote, Saint Augustin à quelque misérable Commentateur d'un Philosophe Payen, regardent plutôt l'ame comme la *forme* du corps que comme faite à l'image & pour l'image de Dieu; c'est-à-dire, selon Saint Augustin *, pour la Vérité

* Ad ipsam similitudinem non omnia facta sunt, sed sola substantia rationalis, quare omnia per ipsam, sed ad ipsam, non nisi anima rationalis. Itaque substantia rationalis, & per ipsam facta est, & ad ipsam; non enim est ulla natura interposita. *Libr. Imp. de Gen. ad. litt.*

Rectissimè dicitur factus ad imaginem & simi-

à laquelle seule elle est immédiatement unie. Il est vrai qu'elle est unie au corps & qu'elle en est naturellement la *forme* : mais il est vrai aussi qu'elle est unie à Dieu d'une maniere bien plus étroite & bien plus essentielle. Ce rapport qu'elle a à son corps pourroit n'être pas ; mais le rapport qu'elle a à Dieu est si essentiel, qu'il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport.

Il est évident que Dieu ne peut agir que pour lui-même : qu'il ne peut créer les esprits que pour le connoître & pour l'aimer ; qu'il ne peut leur donner aucune connoissance ni leur imprimer aucun amour qui ne soit pour lui & qui ne tende vers lui ; mais il a pu ne pas unir à des corps les esprits qui y sont maintenant unis. Ainsi, le rapport que les esprits ont à Dieu est naturel, nécessaire, & absolument indispensable : mais le rapport de notre esprit à notre corps, quoique naturel à notre esprit, n'est point absolument nécessaire ni indispensable.

Ce n'est pas ici le lieu d'apporter toutes les autorités & toute les raisons qui peuvent porter à croire qu'il est

litudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere. *De vera Rel.*

plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu que d'être uni à un corps; ces choses nous meneroient trop loin. Pour mettre cette vérité dans son jour, il seroit nécessaire de ruiner les principaux fondemens de la Philosophie payenne, d'expliquer les désordres du péché, de combattre ce qu'on appelle faussement expérience, & de raisonner contre les préjugés & les illusions des sens. Ainsi il est trop difficile de faire parfaitement comprendre cette vérité au commun des hommes, pour l'entreprendre dans une Préface.

Cependant il n'est pas mal-aisé de la prouver à des esprits attentifs, & qui sont instruits de la véritable Philosophie: car il suffit de les faire souvenir que la volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l'ame d'être unie à Dieu par la connoissance de la vérité & par l'amour du bien, que d'être unie à un corps, puisqu'il est certain, comme on vient de le dire, que Dieu a fait les esprits pour le connoître & pour l'aimer, plutôt que pour *informer* des corps. Cette preuve est capable d'ébranler d'abord les esprits un peu éclairés, de les rendre attentifs, & ensuite de les convaincre: mais il est moralement impos-

ſible que des eſprits de chair & de ſang, qui ne peuvent connoître que ce qui ſe fait ſentir, puiſſent être jamais convaincus par de ſemblables raiſonnemens. Il faut pour ces ſortes de perſonnes des preuves groſſieres & ſenſibles, parce que rien ne leur paroît ſolide s'il ne fait quelqu'impreſſion ſur leurs ſens.

Le péché du premier homme a tellement affoibli l'union de notre eſprit avec Dieu *, qu'elle ne ſe fait ſentir qu'à ceux dont le cœur eſt purifié & l'eſprit éclairé ; car cette union paroît imaginaire à tous ceux qui ſuivent aveuglément les jugemens des ſens & les mouvemens des paſſions.

Au contraire, il a tellement fortifié l'union de notre ame avec notre corps, qu'il nous ſemble que ces deux parties de nous-mêmes ne ſoient plus qu'une même ſubſtance ; ou plutôt il nous a de telle ſorte aſſujettis à nos ſens & à nos paſſions, que nous ſommes portés à croire que notre corps eſt la principale des deux parties dont nous ſommes compoſés.

Lorſque l'on conſidere les différen-

* Mens, quod non ſentit, niſi cum puriſſima & beatiſſima eſt, nulli cohæret, niſi ipſi veritati, quæ ſimilitudo & imago patris, & ſapientia dicitur. *Aug. lib. imp. de Gen. ad litt.*

tes occupations des hommes, il y a tout ſujet de croire qu'ils ont un ſentiment ſi bas & ſi groſſier d'eux-mêmes. Car, comme ils aiment tous la félicité & la perfection de leur être, & qu'ils ne travaillent que pour ſe rendre plus heureux & plus parfaits, ne doit-on pas juger qu'ils ont plus d'eſtime de leurs corps & des biens du corps, que de leur eſprit & des biens de l'eſprit, lorſqu'on les voit preſque toujours occupés aux choſes qui ont rapport aux corps; & qu'ils ne penſent preſque jamais à celles qui ſont abſolument néceſſaires à la perfection de leur eſprit?

Le plus grand nombre ne travaille avec tant d'aſſiduité & de peine que pour ſoutenir une miſérable vie, & pour laiſſer à leurs enfans quelques ſecours néceſſaires à la conſervation de leur corps.

Ceux qui, par le bonheur ou le hafard de leur naiſſance, ne ſont point ſujets à cette néceſſité, ne font pas mieux connoître par leurs exercices & par leurs emplois, qu'ils regardent leur ame comme la plus noble partie de leur être. La chaſſe, la danſe, le jeu, la bonne chere, ſont leurs occupations ordinaires. Leur ame eſclave du corps, eſtime & chérit tous ces divertiſſemens,

quoique tout-à-fait indignes d'elle. Mais parce que leur corps a rapport à tous les objets ſenſibles, elle n'eſt pas ſeulement eſclave du corps; mais elle l'eſt encore par le corps ou à cauſe du corps de toutes les choſes ſenſibles; car c'eſt par le corps qu'ils ſont unis à leurs parens, à leurs amis, à leur ville, à leur charge, & à tous les biens ſenſibles, dont la conſervation leur paroît auſſi néceſſaire & auſſi eſtimable que la conſervation de leur être propre. Ainſi le ſoin de leurs biens & le deſir de les augmenter, la paſſion pour la gloire & pour la grandeur, les agite & les occupe infiniment plus que la perfection de leur ame.

Les Savans mêmes & ceux qui ſe piquent d'eſprit, paſſent plus de la moitié de leur vie dans des actions purement animales ou telles, qu'elles donnent à penſer qu'ils font plus d'état de leur ſanté, de leur réputation, que de la perfection de leur eſprit. Ils étudient plutôt pour acquérir une grandeur chimérique dans l'imagination des autres hommes, que pour donner à leur eſprit plus de force & plus d'étendue. Ils font de leur tête une eſpece de garde-meuble dans lequel ils entaſſent ſans diſcernement & ſans ordre tout ce qui

porte un certain caractere d'érudition; je veux dire, tout ce qui peut paroître rare & extraordinaire, & exciter l'admiration des autres hommes. Ils font gloire de ressembler à cet cabinets de curiosités & d'antiques, qui n'ont rien de riche ni de solide, & dont le prix ne dépend que de la fantaisie, de la passion & du hasard; & ils ne travaillent presque jamais à se rendre l'esprit juste & à régler les mouvemens de leur cœur.

Ce n'est pas toutefois que les hommes ignorent entiérement qu'ils ont une ame, & que cette * ame est la principale partie de leur être. Ils ont aussi été mille fois convaincus par la raison & par l'expérience, que ce n'est point un avantage fort considérable que d'avoir de la réputation, des richesses, de la santé pour quelques années, & généralement que tous les biens du corps, & ceux qu'on ne possede que par le corps & qu'à cause du corps, sont des biens imaginaires & périssables. Les hommes savent qu'il vaut mieux être juste que d'être riche; être raisonnable, que d'être savant;

* Non exigua hominis portio, sed totius humanæ universitatis substantia est. *Amb. 6. Hexa.7.*

avoir l'esprit vif & pénétrant, que d'avoir le corps prompt & agile. Ces vérités ne peuvent s'effacer de leur esprit, & ils les découvrent infailliblement lorsqu'il leur plaît d'y penser. Homere, par exemple, qui loue son Héros d être vîte à la course, eût pû s'appercevoir, s'il l'eût voulu, que c'est la louange que l'on doit donner aux chevaux & aux chiens de chasse. Alexandre, si célebre dans les Histoires par ses illustres brigandages, entendoit quelquefois dans le plus secret de sa raison, les mêmes reproches que les assassins & les voleurs, malgré le bruit confus des flateurs qui l'environnoient. Et César, au passage du Rubicon, ne put s'empêcher de faire connoître que ces reproches l'épouvantoient, lorsqu'il se résolut enfin de sacrifier à son ambition la liberté de sa Patrie.

L'ame, quoiqu'unie au corps d'une maniere fort étroite, ne laisse pas d'être unie à Dieu, & dans le tems même qu'elle reçoit par son corps ces sentimens vifs & confus, que ses passions lui inspirent, elle reçoit de la Vérité éternelle * qui préside à son esprit, la

* Ubique veritas præsides omnibus consulentibus te, simulque respondet omnibus etiam diversa consulentibus. Liquidè tu respondes, sed non

connoissance de son devoir & de ses dereglemens. Lorsque son corps la trompe, Dieu la détrompe; lorsqu'il la flate, Dieu la blesse; & lorsqu'il la loue & qu'il lui applaudit, Dieu lui fait intérieurement de sanglans reproches; & il la condamne par la manifestation d'une loi plus pure & plus sainte que celle de la chair qu'elle a suivie.

Alexandre * n'avoit pas besoin que les Scythes lui vinssent apprendre son devoir dans une Langue étrangere; il savoit de celui même qui instruit les Scythes & les Nations les plus barbares, les regles de la justice qu'il devoit suivre. La lumiere de la vérité qui éclaire tout le monde, l'éclairoit aussi; & la voix de la nature **, qui ne parle ni Grec, ni Scythe, ni Barbare, lui parloit comme au reste des hommes, un langage très-clair & très-intelligible. Les Scythes avoient beau lui faire des reproches sur sa conduite, ils

liquidè omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. *Confess. S. Aug. liv.* 10. *chap.* 26.

* *V. Quint. Curc. lib.* 7. *ch.* 8.

** Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec Barbara VERITAS, sine oris & linguæ organis, sine strepitu syllabarum. *Confess. S. Aug. liv.* 11. *ch.* 3.

ne parloient qu'à ses oreilles, & Dieu ne parlant point à son cœur, ou plutôt Dieu parlant à son cœur, mais lui n'écoutant que les Scythes qui ne faisoient qu'irriter ses passions, & qui le tenoient ainsi hors de lui-même, il n'entendoit point la voix de la vérité quoiqu'elle l'étonnât, & il ne voyoit point sa lumiere quoiqu'elle le pénétrât.

Il est vrai que notre union avec Dieu diminue & s'affoiblit à mesure que celle que nous avons avec les choses sensibles augmente & se fortifie : mais il est impossible que cette union se rompe entiérement sans que notre être soit détruit. Car encore que ceux qui sont plongés dans le vice & ennivrés des plaisirs, soient insensibles à la vérité, ils ne laissent pas d'y être unis*. Elle ne les abandonne pas, ce sont eux qui l'abandonnent. Sa lumiere luit dans les ténebres, mais elle ne les dissipe pas toujours, de même que la ** lumiere

* Videtur quasi ipse à te occidere cùm tu ab ipso occidas. *Aug. in Ps.* 25.

** Nam etiam sol iste, & videntis faciem illustrat & cæci ; ambobus sol præsens est, sed præsente sole unus absens est. Sic & Sapientia Dei Dominus Jesus-Christus ubique præsens est, quia ubique est veritas, ubique Sapientia. *Aug. in Joan. Tract.* 35.

du Soleil environne les aveugles & ceux qui ferment les yeux, quoiqu'elle n'éclaire ni les uns ni les autres.

Il en eſt de même de l'union * de notre eſprit avec notre corps. Cette union diminue à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente : mais il n'arrive jamais qu'elle ſe rompe entiérement que par notre mort. Car, quand nous ſerions auſſi éclairés & auſſi détachés de toutes les choſes ſenſibles que les Apôtres, il eſt néceſſaire depuis le péché, que notre eſprit dépende de notre corps, & que nous ſentions la loi de notre chair réſiſter & s'oppoſer ſans ceſſe à la loi de notre eſprit.

L'eſprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort & plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu ; parce que c'eſt elle qui fait toute ſa perfection. Au contraire, il ſe corrompt, il s'aveugle, il s'affoi-

* *Ce que je dis ici des deux unions de l'eſprit avec Dieu & avec le corps, ſe doit entendre ſelon la maniére ordinaire de concevoir les choſes. Car il eſt vrai que l'eſprit ne peut être immédiatement uni qu'à Dieu; je veux dire que l'eſprit ne dépend véritablement que de Dieu. Et s'il eſt uni aux corps, ou s'il en dépend, c'eſt que la volonté de Dieu fait efficacement cette union, qui depuis le péché s'eſt changée en dépendance.* On concevra aſſez ceci par la ſuite de l'Ouvrage.

blit & il se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son corps s'augmente & se fortifie ; parce que cette union fait aussi toute son imperfection. Ainsi un homme qui juge de toutes choses par ses sens, qui suit en toutes choses les mouvemens de ses passions, qui n'apperçoit que ce qu'il sent, & qui n'aime que ce qui le flate, est dans la plus misérable disposition d'esprit où il puisse être ; dans cet état il est infiniment éloigné de la vérité & de son bien. Mais lorsqu'un homme * ne juge des choses que par les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures, & que rentrant en lui-même, il écoute son souverain Maître dans le silence de ses sens & de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur.

Dieu ne trompe jamais ceux qui l'interrogent par une application sérieuse & par une conversion entiere de leur esprit vers lui, quoiqu'il ne leur fasse pas toujours entendre ses réponses : mais lorsque l'esprit se détournant

* Quis enim bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerus, quanto removere atque subducere intentionem mentis à corporis sensibus potuit. *Aug. de immort. animæ, Cap.* 10.

de Dieu se répand au dehors, qu'il n'interroge que son corps pour s'instruire dans la vérité, qu'il n'écoute que ses sens, son imagination & ses passions qui lui parlent sans cesse, il est impossible qu'il ne se trompe. La sagesse, la perfection & la félicité, ne sont pas des biens que l'on doive espérer de son corps : il n'y a que celui-là seul qui est au-dessus de nous, & de qui nous avons reçu l'être, qui le puisse perfectionner.

C'est ce que Saint Augustin nous apprend par ces belles paroles *. *La sagesse éternelle*, dit-il, *est le principe de toutes les créatures capables d'intelligence, & cette sagesse demeurant toujours la même, ne cesse jamais de parler à ses créatures dans le plus secret de leur raison, afin qu'elles se tournent vers leur principe : parce qu'il n'y a que la vûe de la sagesse éternelle qui donne l'être aux esprits, qui puisse pour ainsi dire les achever & leur donner la derniere perfection dont ils sont capables.* ** *Lorſ-*

* Principium creaturæ intellectualis est æterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit. 1. *de Gen. ad lit. cap.* 50.

** Scimus quoniam cùm apparuerit similes eri-

*que nous verrons Dieu tel qu'il est*, *nous serons semblables à lui*, dit l'Apôtre Saint Jean. Nous serons, par cette contemplation de la Vérité éternelle, élevés à ce degré de grandeur auquel tendent toutes les créatures spirituelles par la nécessité de leur nature. Mais pendant que nous sommes sur la terre, le poids du corps * *appesantit l'esprit*; il le retire sans cesse de la présence de son Dieu, ou de cette lumiere intérieure qui l'éclaire; il fait des efforts continuels pour fortifier son union avec les objets sensibles; & il l'oblige de se représenter toutes choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon le rapport qu'elles ont à la conservation de la vie.

Le corps, selon le Sage *, remplit l'esprit d'un si grand nombre de sensations, qu'il devient incapable de connoître les choses les moins cachées. La vûe du corps éblouit & dissipe celle de l'esprit, & il est difficile d'appercevoir

mus; quoniam videbimus eum sicuti est. *Joan. Ep.* 1. *ch.* 3. *v.* 2.

* Corpus quod corrumpitur aggravat animam. *Cap.* 9. 10.

**Terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, & difficile æstimamus quæ de terra sunt, & quæ in prospectu sunt invenimus cum labore. *Sab.* 9. 15.

nettement quelque vérité par les yeux de l'ame, dans le tems que l'on fait usage des yeux du corps pour la connoître. Cela fait voir que ce n'est que par l'attention de l'esprit que toutes les vérités se découvrent, & que toutes les sciences s'apprenent; parce qu'en effet l'attention de l'esprit n'est que son retour & sa conversion vers Dieu, qui est notre seul Maître *, & qui seul nous instruit de toute vérité, par la manifestation de sa substance, comme parle Saint Augustin **, & sans l'entremise d'aucune créature.

Il est visible par toutes ces choses, qu'il faut résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit, & qu'il faut peu à peu s'accoutumer à ne pas croire les rapports que nos sens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous représentent toujours comme dignes de notre application & de notre estime; parce qu'il

* *Aug. de Magistro.*

** Deus intelligibilis lux, in quo, & à quo, & per quem intelligibiliter lucent, quæ intelligibiliter lucent omnia. 1. *Sol.*

Insinuavit nobis (*Christus*) animam humanam & mentem rationalem non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ab ipsa SUBSTANTIA Dei. *Aug. in Joan. Tr.* 24. Nulla creatura interposita. *Quest.* 83. *q.* 51.

n'y

n'y a rien de ſenſible à quoi nous devions nous arrêter, ni de quoi nous devions nous occuper. C'eſt une des vérités que la Sageſſe éternelle ſemble avoir voulu nous apprendre par ſon Incarnation * : car après avoir élevé une chair ſenſible à la plus haute dignité qui ſe puiſſe concevoir ; il nous a fait connoître par l'aviliſſement où il a réduit cette même chair, c'eſt-à-dire, par l'aviliſſement de ce qu'il y a de plus grand entre les choſes ſenſibles, le mépris que nous devons faire de tous les objets de nos ſens. C'eſt peut-être pour la même raiſon que Saint Paul diſoit, ** *qu'il ne connoiſſoit plus Jeſus-Chriſt ſelon la chair* : Car ce n'eſt pas à la chair de Jeſus-Chriſt qu'il faut s'arrêter, c'eſt à l'eſprit caché ſous la chair ; *** *Caro vas fuit, quod habebat at-*

* Illa autoritas divina dicenda eſt, quæ non ſolùm in ſenſibilibus ſignis tranſcendit omnem humanam facultatem, ſed & ipſum hominem agens, oſtendit ei quo uſque ſe, propter ipſum, depreſſerit, & non teneri ſenſibus quibus videntur illa miranda, ſed ad intellectum jubet evolare, ſimul demonſtrans & quanta hic poſſit, & cur hæc faciat, & quàm parvi pendat. *Aug. 2. de ord. 9.*

** Et ſi cognovimus ſecundùm carnem Chriſtum, jam non ſecundùm carnem novimus. 2. *ad Cor.*

*** *Tr. in Joan.* 27.

*tende, non quod erat*, dit Saint Auguſtin. Ce qu'il y a de viſible ou de ſenſible dans Jeſus-Chriſt ne mérite nos adorations qu'à cauſe de l'union avec le Verbe, qui ne peut être l'objet que de l'eſprit ſeul.

Il eſt abſolument néceſſaire que ceux qui ſe veulent rendre ſages & heureux ſoient entiérement convaincus, & comme pénétrés de ce que je viens de dire. Il ne ſuffit pas qu'ils me croient ſur ma parole, ni qu'ils en ſoient perſuadés par l'éclat d'une lumiere paſſagere: il eſt néceſſaire qu'ils le ſachent par mille expériences & mille démonſtrations inconteſtables. Il faut que ces vérités ne ſe puiſſent jamais effacer de leur eſprit & qu'elles leur ſoient préſentes dans toutes leurs études & dans toutes les autres occupations de leur vie.

Ceux qui prendront la peine de lire avec quelqu'application l'Ouvrage que l'on donne préſentement au Public, entreront, ſi je ne me trompe, dans cette diſpoſition d'eſprit. Car on y démontre, en pluſieurs manieres, que nos ſens, notre imagination & nos paſſions nous ſont entiérement inutiles pour découvrir la vérité & notre bien; qu'ils nous éblouiſſent au contraire &

nous séduisent en toutes rencontres, & généralement que toutes les connoissances que l'esprit reçoit par le corps ou à cause de quelques mouvemens qui se font dans le corps, sont toutes fausses & confuses par rapport aux objets qu'elles représentent ; quoiqu'elles soient très-utiles à la conservation du corps & des biens qui ont rapport aux corps.

On y combat plusieurs erreurs, & principalement celles qui sont les plus universellement reçues, ou qui sont cause d'un plus grand déréglement d'esprit ; & l'on fait voir qu'elles sont presque toutes des suites de l'union de l'esprit avec le corps. On prétend en plusieurs endroits faire sentir à l'esprit sa servitude, & la dépendance où il est de toutes les choses sensibles, afin qu'il se réveille de son assoupissement & qu'il fasse quelques efforts pour sa délivrance.

On ne se contente pas d'y faire une simple exposition de nos égaremens ; on explique encore en partie la nature de l'esprit. On ne s'arrête pas, par exemple, à faire un grand dénombrement de toutes les erreurs particulieres des sens ou de l'imagination : mais on s'arrête principalement aux causes de

ces erreurs. On montre tout d'une vûe; dans l'explication de ces facultés, & des erreurs générales, dans lesquelles on tombe, un nombre comme infini de ces erreurs particulieres dans lesquelles on peut tomber. Ainsi le sujet de cet Ouvrage est l'esprit de l'homme tout entier : on le considere en lui-même, on le considere par rapport aux corps & par rapport à Dieu. On examine la nature de toutes ses facultés; on marque les usages que l'on en doit faire pour éviter l'erreur. Enfin, on explique la plûpart des choses que l'on a cru être utiles pour avancer dans la connoissance de l'homme.

La plus belle, la plus agréable & la plus nécessaire de toutes nos connoissances, est sans doute la connoissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme : cependant cette science n'est pas la plus cultivée ni la plus achevée que nous ayons : le commun des hommes la néglige entiérement. Entre ceux mêmes qui se piquent de science, il y en a très-peu qui s'y appliquent, & il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succès. La plûpart de ceux qui passent pour habiles dans le monde,

ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit & le corps. * Saint Augustin même, qui a si bien distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été long-tems sans la pouvoir reconnoître. Et, quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétés de l'ame & du corps, que tous ceux qui l'ont précédé & qui l'ont suivi jusqu'à notre siecle, néanmoins il seroit à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualités sensibles que nous appercevons par leur moyen; car enfin elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avoit de la matiere. De sorte qu'on peut dire avec quelque assurance, qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit & du corps que depuis quelques années.

Les uns s'imaginent bien connoître la nature de l'esprit. Plusieurs autres sont persuadés qu'il n'est pas possible d'en rien connoître. Le plus grand nombre enfin ne voit pas de quelle utilité est cette connoissance, & pour cette raison ils la méprisent. Mais toutes ces opinions si communes sont plutôt des

* Confess. liv. 4. ch. 5.

effets de l'imagination & de l'inclination des hommes, que des suites d'une vûe claire & distincte de leur esprit. C'est qu'ils sentent de la peine & du dégoût à rentrer dans eux-mêmes pour y reconnoître leurs foiblesses & leurs infirmités, & qu'ils se plaisent dans les recherches curieuses & dans toutes les sciences qui ont quelqu'éclat. Etant toujours hors de chez eux, ils ne s'apperçoivent point des désordres qui s'y passent. Ils pensent qu'ils se portent bien, parce qu'ils ne se sentent point. Ils trouvent même à redire que ceux qui connoissent leur propre maladie se mettent dans les remedes ; ils disent qu'ils se font malades, parce qu'ils tâchent de se guérir.

Mais ces grands génies qui pénétrent les secrets les plus cachés de la nature, qui s'élevent en esprit jusques dans les Cieux, & qui descendent jusques dans les abîmes, devroient se souvenir de ce qu'ils sont. Ces grands objets ne font peut-être que les éblouir. Il faut que l'esprit sorte hors de lui-même pour atteindre à tant de choses ; mais il ne peut en sortir sans se dissiper.

Les hommes ne sont pas nés pour devenir Astronomes ou Chymistes ; pour passer toute leur vie pendus à une

lunette ou attachés à un fourneau, & pour tirer ensuite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses. Je veux qu'un Astronome ait découvert le premier des terres, des mers & des montagnes dans la Lune, qu'il se soit apperçu le premier des taches qui tournent sur le Soleil, & qu'il en ait exactement calculé les mouvemens. Je veux qu'un Chymiste ait enfin trouvé le secret de fixer le mercure, ou de faire de cet alkaëst, par lequel Vanhelmont se vantoit de dissoudre tous les corps. En sont-ils pour cela devenus plus sages & plus heureux? Ils se sont peut-être fait quelque réputation dans le monde: mais s'ils y ont pris garde, cette réputation n'a fait qu'étendre leur servitude.

Les hommes peuvent regarder l'Astronomie, la Chymie, & presque toutes les autres sciences, comme des divertissemens d'un honnête homme: mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat, ni les préférer à la science de l'homme. Car, quoique l'imagination attache une certaine idée de grandeur à l'Astronomie; parce que cette science considere des objets grands, éclatans & qui sont infiniment élevés au-dessus de tout ce qui nous

environne ; il ne faut pas que l'esprit révere aveuglément cette idée : il s'en doit rendre le juge & le maître, & la dépouiller de ce faste sensible qui étonne la raison. Il faut que l'esprit juge de toutes les choses selon ses lumieres intérieures, sans écouter le témoignage faux & confus de ses sens & de son imagination ; & s'il examine à la lumiere pure de la vérité qui l'éclaire, toutes les sciences humaines, on ne craint point d'assurer qu'il les méprisera presque toutes, & qu'il aura plus d'estime pour celle qui nous apprend ce que nous sommes, que pour toutes les autres ensemble.

On aime donc mieux exhorter ceux qui ont quelque amour pour la vérité, à juger du sujet de cet Ouvrage selon les réponses qu'ils recevront du souverain Maître de tous les hommes, après qu'ils l'auront interrogé par quelques réflexions sérieuses, que de les prévenir par de grands discours qu'ils pourroient peut-être prendre pour des lieux communs ou pour de vains ornemens d'une Préface. Que s'ils se persuadent que ce sujet soit digne de leur application & de leur étude, on les prie de nouveau de ne point juger des choses que renferme cet Ouvrage, par la maniere bonne ou mauvaise dont elles

ſont exprimées; mais de rentrer toujours dans eux-mêmes pour y entendre les déciſions qu'ils doivent ſuivre, & ſelon leſquelles ils doivent juger.

Etant auſſi perſuadés que nous le ſommes *, que les hommes ne ſe peuvent enſeigner les uns les autres, & que ceux qui nous écoutent n'apprennent point les vérités que nous diſons à leurs oreilles, ſi en même-tems celui qui nous les a découvertes ne les manifeſte auſſi à leur eſprit; nous nous trouvons encore obligés d'avertir ceux qui voudront bien lire cet Ouvrage, de ne point nous croire ſur notre parole par inclination, ni s'oppoſer à ce que nous diſons par averſion. Car encore que l'on penſe n'avoir rien avancé de nouveau, dont on n'ait été convaincu après une ſérieuſe méditation; on ſeroit cependant bien fâché que les autres ſe contentaſſent de retenir & de croire nos ſentimens ſans les ſavoir, & qu'ils tom-

* Nolite putare quemquam hominem aliquid diſcere ab homine. Admonere poſſumus per ſtrepitum vocis noſtræ; ſi non ſit intus qui doceat, inanis ſit ſtrepitus noſter. *Aug. in Joan.*

Auditus per me factus; intellectus per quem? Dixit aliquis & ad cor veſtrum, ſed non eum videtis. Si intellexiſtis, fratres, dictum eſt & cordi veſtro. Munus Dei eſt intelligentia. *Aug. in Joan. Tr.* 40.

baſſent dans quelque erreur, ou faute de les entendre, ou parce que nous nous ſerions trompés.

L'orgueil de certains Savans, qui veulent qu'on les croye ſur leur parole, nous paroît inſupportable. Ils trouvent à redire qu'on interroge Dieu après qu'ils ont parlé, parce qu'ils ne l'interrogent point eux-mêmes. Ils s'irritent dès que l'on s'oppoſe à leurs ſentimens; & ils veulent abſolument que l'on préfere les ténebres de leur imagination à la lumiere pure de la vérité qui éclaire l'eſprit.

Nous ſommes, graces à Dieu, bien éloignés de cette maniere d'agir, quoique ſouvent on nous l'attribue. Nous ne regardons les Auteurs qui nous ont précédés que comme des *Moniteurs*; nous ſerions donc bien injuſtes & bien vains de vouloir qu'on nous écoutât comme des Docteurs & comme des Maîtres. Nous demandons bien que l'on croye les faits & les expériences que nous rapportons; parce que ces choſes ne s'apprennent point par l'application de l'eſprit à la raiſon ſouveraine & univerſelle *: mais pour tou-

* *Voyez le Livre* de Magiſtro, *de S. Aug.* Noli putare te ipſam eſſe lucem. *Aug. in Pſ.* Non à me mihi lumen exiſtens, ſed lumen non

tes les vérités qui se découvrent dans les véritables idées des choses que la Vérité éternelle nous représente dans le plus secret de notre raison, nous avertissons expressément que l'on ne s'arrête point à ce que nous en pensons; car nous ne croyons pas que ce soit un petit crime que de se comparer à Dieu, en dominant ainsi sur les esprits.

La principale raison pour laquelle on souhaite extrêmement que ceux qui liront cet Ouvrage s'y appliquent de toutes leurs forces, c'est que l'on desire d'être repris des fautes qu'on pourroit y avoir commises : car on ne s'imagine pas être infaillible. On a une si étroite liaison avec son corps, & on en dépend si fort, que l'on appréhende avec raison de n'avoir pas toujours bien discerné le bruit confus dont il remplit l'imagination, d'avec la voix pure de la vérité qui parle à l'esprit.

S'il n'y avoit que Dieu qui parlât, & que l'on ne jugeât que selon ce qu'on entendroit, on pourroit peut-être user de ces paroles de J. C. *

participans nisi IN TE. *De verbis Domini. Ser. 8.*

* Sicut audio sic judico, & judicium meum justum est, quia non quæro voluntatem meam. *Joan. ch. 5. 30.*

*Je juge selon ce que j'entens, & mon jugement est juste & véritable.* Mais on a un corps qui parle plus haut que Dieu même, & ce corps ne dit jamais la vérité. On a de l'amour propre, qui corrompt les paroles de celui qui dit toujours la vérité. Et on a de l'orgueil, qui inspire l'audace de juger sans attendre les réponses de la Vérité, selon lesquelles seules on doit juger. Car la principale cause de nos erreurs, c'est que nos jugemens s'étendent à plus de choses que la vûe claire de notre esprit. Je prie donc ceux à qui Dieu fera connoître mes égaremens, de me redresser, afin que cet Ouvrage que je ne donne que comme un essai, dont le sujet est très-digne de l'application des hommes, puisse peu à peu se perfectionner.

On ne l'avoit entrepris d'abord que dans le dessein de s'instruire, que dans le dessein d'apprendre à bien penser & à exposer nettement ce que l'on pense: mais quelques personnes ayant crû qu'il seroit utile de le rendre public, on s'est rendu à leurs raisons d'autant plus volontiers, qu'une des principales s'accordoit avec ce desir que l'on avoit de s'être utile à soi-même. Le véritable moyen, disoient-ils, de s'instruire

pleinement de quelque matiere, c'eſt de propoſer aux habiles gens les ſentimens qu'on en a. Cela excite notre attention & la leur. Quelquefois ils ont d'autres vûes, & ils découvrent d'autres vérités que nous, & quelquefois ils pouſſent certaines découvertes qu'on a négligées par pareſſe, ou qu'on a abandonnées faute de courage & de force.

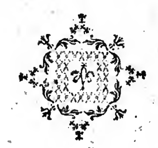
C'eſt dans cette vûe de mon utilité particuliere & de celle de quelques autres, que je me haſarde à être Auteur. Mais, afin que mes eſpérances ne ſoient point vaines, je donne cet avis, qu'on ne doit pas ſe rebuter d'abord, ſi l'on trouve des choſes qui choquent les opinions ordinaires que l'on a crues toute ſa vie, & que l'on voit approuvées généralement de tous les hommes & dans tous les ſiecles. Ce ſont les erreurs les plus générales que je tâche principalement de détruire. Si les hommes étoient fort éclairés, l'approbation univerſelle ſeroit une raiſon; mais c'eſt tout le contraire. Que l'on ſoit donc averti une fois pour toutes, qu'il n'y a que la raiſon qui doive préſider au jugement de toutes les opinions humaines, qui n'ont point de rapport à la foi, de laquelle ſeule Dieu

nous instruit d'une maniere toute différente de celle dont il nous découvre les choses naturelles. Que l'on rentre dans soi-même, & que l'on s'approche de la lumiere qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée. * Que l'on évite avec soin toutes les sensations trop vives & toutes les émotions de l'ame qui remplissent la capacité de notre foible intelligence. Car le plus petit bruit, le moindre éclat de lumiere dissipe quelquefois la vûe de l'esprit : il est bon d'éviter toutes ces choses, quoiqu'il ne soit pas absolument nécessaire. Et si en faisant tous ses efforts on ne peut résister aux impressions continuelles que notre corps & les préjugés de notre enfance font sur notre imagination, il est nécessaire de recourir à la priere, pour recevoir ce que l'on ne peut avoir par ses propres forces, sans cesser toutefois de résister à ses sens : car ce doit être l'occupation continuelle de ceux qui à l'exemple de Saint Augustin ont

* Qui hoc videre non potest, oret & agat ut posse mereatur, nec ad hominem disputatorem pulset, ut quod non legit legat, sed ad Deum salvatorem, ut quod non valet valeat. *Ep.* 112. c. 12. Supplexque illi qui lumen mentis accendit attendat, ut intelligat. *Contrà Ep. fundam.* c. 33.

beaucoup d'amour pour la vérité. *Nullo modo resistitur corporis sensibus ; QUÆ NOBIS SACRATISSIMA DISCIPLINA EST, si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur.* Ad Nebridium. Ep. 7.

*On trouvera la division de cet Ouvrage dans le quatriéme Chapitre.*



# TABLE
## *DES CHAPITRES*
### Contenus dans le premier Volume.

## *LIVRE PREMIER.*

### Des erreurs des Sens.

# LIVRE SECOND.

## *De l'Imagination.*

## PREMIERE PARTIE.

## SECONDE PARTIE

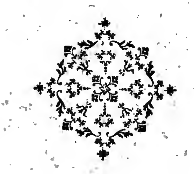
### De l'Imagination.

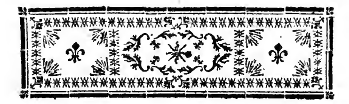
---

TROISIEME PARTIE.

De la communication contagieuse des imaginations fortes.

Fin de la Table du premier Volume.





# DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

## LIVRE PREMIER.

## *DES SENS.*

### CHAPITRE PREMIER.

I. *De la nature & des propriétés de l'entendement.* II. *De la nature & des propriétés de la volonté, & ce que c'est que la liberté.*

L'Erreur est la cause de la misere des hommes : c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui fait naître & qui entretient dans notre ame tous les maux qui nous affligent, & nous

ne devons point eſpérer de bonheur ſolide & véritable, qu'en travaillant férieuſement à l'éviter.

L'Ecriture-Sainte nous apprend que les hommes ne ſont miſérables que parce qu'ils ſont pécheurs & criminels : & ils ne ſeroient ni pécheurs, ni criminels s'ils ne ſe rendoient point eſclaves du péché en conſentant à l'erreur.

S'il eſt donc vrai que l'erreur ſoit l'origine de la miſere des hommes, il eſt bien juſte que les hommes faſſent effort pour s'en délivrer. Certainement leur effort ne ſera point inutile & ſans récompenſe, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourroient ſouhaiter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils ſe tromperont beaucoup moins; & s'ils ne ſe délivrent pas entiérement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas, en cette vie, eſpérer une entiere félicité, parce qu'ici bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité : mais on doit travailler ſans ceſſe à ne ſe point tromper, puiſqu'on ſouhaite ſans ceſſe de ſe délivrer de ſes miſeres. En un mot, comme on déſire avec ardeur un bonheur, ſans l'eſpérer, on doit tendre avec effort à l'infaillibilité, ſans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à ſouffrir dans la recherche de la vérité : il ne faut que ſe rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en ſoi-même, & ſuivre exactement quelques régles

que nous donnerons dans la suite *. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible: ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente; &, si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent abondamment de nos peines; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumiere, & qui nous découvre la vérité.

Mais, sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des Lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portés d'eux-mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes & la nature de nos erreurs; &, puisque la méthode, qui examine les choses, en les considérant dans leur naissance & dans leur origine, a plus d'ordre & de lumiere, & les fait connoître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

## I. *De la nature & des propriétés de l'entendement.*

L'esprit de l'homme, n'étant point matériel ou étendu, est, sans doute, une substance simple, indivisible & sans aucune composition de parties: mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés; savoir, *l'entendement* & *la volonté*; lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, pour attacher à ces deux mots une notion exacte: car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés,

* *Livre sixiéme.*

ne ſont pas aſſez nettes ni aſſez diſtinctes.

Mais, parce que ces idées ſont fort abſtraites, & qu'elles ne tombent point ſous l'imagination, il ſemble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matiére, leſquelles, ſe pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il eſt bon d'attacher à ces deux mots, *entendement & volonté*, plus diſtinctes & même plus familieres. Il faudra ſeulement prendre garde que ces rapports de l'eſprit & de la matiére ne ſont pas entiérement juſtes; & qu'on ne compare enſemble ces deux choſes que pour rendre l'eſprit plus attentif, & faire comme ſentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matiére ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La premiére faculté eſt celle de recevoir différentes figures, & la ſeconde eſt la capacité d'être mûe. De même l'eſprit de l'homme renferme deux facultés; la premiere, qui eſt *l'entendement*, eſt celle de recevoir pluſieurs *idées*, c'eſt-à-dire d'appercevoir pluſieurs choſes; la ſeconde, qui eſt *la volonté*, eſt celle de recevoir pluſieurs *inclinations*, ou de vouloir différentes choſes. Nous expliquerons d'abord les rapports qui ſe trouvent entre la premiere des deux facultés qui appartiennent à la matiére, & la premiere de celles qui appartiennent à l'eſprit.

L'étendue eſt capable de recevoir de deux ſortes de figures. Les unes ſont ſeulement

extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire: les autres ſont intérieures, & ce ſont celles qui ſont propres à toutes les petites parties, dont la cire eſt compoſée; car il eſt indubitable que toutes les petites parties qui compoſent un morceau de cire ont des figures fort différentes de celles qui compoſent un morceau de fer. J'appelle donc ſimplement *figure*, celle qui eſt extérieure; & j'appelle *configuration*, la figure qui eſt intérieure, & qui eſt néceſſaire à toutes les parties dont la cire eſt compoſée, afin qu'elle ſoit ce qu'elle eſt.

On peut dire de même que les perceptions, que l'ame a des idées, ſont de deux ſortes. Les premieres, que l'on appelle perceptions pures, ſont, pour ainſi dire, ſuperficielles à l'ame: elles ne la pénétrent & ne la modifient pas ſenſiblement. Les ſecondes, qu'on appelle ſenſibles, la pénétrent plus ou moins vivement. Telles ſont le plaiſir & la douleur, la lumiere & les couleurs, les ſaveurs, les odeurs, &c. Car on fera voir dans la ſuite que les ſenſations ne ſont rien autre choſe que des manieres d'être de l'eſprit; & c'eſt pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'eſprit.

On pourroit appeller auſſi les inclinations de l'ame des *modifications* de la même ame. Car, puiſqu'il eſt conſtant que l'inclination de la volonté eſt une maniere d'être de l'ame, on pourroit l'appeller *modification* de l'ame; ainſi que le mouvement dans les corps étant une maniere d'être des mêmes

corps, on pourroit dire que le mouvement eſt une *modification* de la matiere. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté, ni les mouvemens de la matiére des modifications, parce que ces inclinations & ces mouvemens ont ordinairement rapport à quelque choſe d'extérieur; car les inclinations ont rapport au bien, & les mouvemens ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures & les configurations des corps, & les ſenſations de l'ame n'ont aucun rapport néceſſaire au-dehors. Car de même qu'une figure eſt ronde, lorſque toutes les parties extérieures d'un corps ſont également éloignées d'une de ſes parties qu'on appelle le centre, ſans aucun rapport à ceux de dehors; ainſi toutes les ſenſations, dont nous ſommes capables, pourroient ſubſiſter, ſans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport néceſſaire avec les corps qui ſemblent les cauſer, comme on le prouvera ailleurs; & elles ne ſont rien autre choſe que l'ame modifiée d'une telle ou telle façon; de ſorte qu'elles ſont proprement les *modifications* de l'ame. Qu'il me ſoit donc permis de les nommer ainſi pour m'expliquer.

La premiere & la principale des convenances qui ſe trouvent entre la faculté qu'a la matiere de recevoir différentes *figures* & différentes *configurations*, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes *idées* & différentes *modifications*, c'eſt que, de même que la fa-

culté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps, est entiérement passive, & ne renferme aucune action; ainsi la faculté de recevoir différentes idées & différentes modifications dans l'esprit est entiérement passive, & ne renferme aucune action; & j'appelle cette faculté, ou cette capacité, qu'a l'ame de recevoir toutes ces choses, *ENTENDEMENT*.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui apperçoit ou qui connoît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets; car c'est une même chose à l'ame d'appercevoir un objet, que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui apperçoit les modifications de l'ame, ou qui les sent, puisque j'entends par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'ame, par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable. Car c'est la même chose à l'ame de recevoir la maniere d'être qu'on appelle la douleur, que d'appercevoir ou de sentir la douleur; puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre maniere qu'en l'appercevant. D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absens, & qui sent ceux qui sont présens; & que les *sens* & *l'imagination* ne sont que l'entendement, appercevant les objets par les organes du corps, ainsi que nous expliquerons dans la suite.

Or, parce que, quand on sent de la douleur ou autre chose, on l'apperçoit d'or-

dinaire par l'entremiſe des organes des *ſens*; les hommes diſent ordinairement que ce ſont les ſens qui l'apperçoivent, ſans ſavoir diſtinctement ce qu'ils entendent par le terme de ſens. Ils penſent qu'il y a quelque faculté diſtinguée de l'ame, qui la rend elle ou le corps capable de ſentir: car ils croient que les organes des ſens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'eſprit à ſentir, que, ſi l'eſprit étoit ſéparé du corps, il ne pourroit jamais rien ſentir. Mais ils ne penſent toutes ces choſes que par préoccupation; & parce que, dans l'état où nous ſommes, nous ne ſentons jamais rien ſans l'uſage des organes des ſens, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'eſt pour nous accommoder à la maniere ordinaire de parler, que nous dirons dans la ſuite que les ſens ſentent: mais, par le mot de *ſens*, nous n'entendons rien autre choſe que cette faculté paſſive de l'ame, dont nous venons de parler; c'eſt-à-dire l'entendement appercevant quelque choſe, à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans les organes de ſon corps ſelon l'inſtitution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté paſſive de l'ame & celle de la matiere, c'eſt que, comme la matiere n'eſt point véritablement changée par le changement qui arrive à ſa figure; je veux dire, par exemple, que, comme la cire ne reçoit point de changement conſidérable pour être ronde ou quar-

rée; ainſi l'eſprit ne reçoit point de changement conſidérable par la diverſité des idées qu'il a ; je veux dire que l'eſprit ne reçoit point de changement conſidérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un quarré ou d'un rond, en appercevant un quarré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matiére reçoit des changemens conſidérables, lorſqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire, pour recevoir celle qui eſt propre au feu & à la fumée, quand la cire ſe change en feu & en fumée : ainſi l'on peut dire que l'ame reçoit des changemens fort conſidérables lorſqu'elle change ſes modifications, & qu'elle ſouffre de la douleur après avoir ſenti du plaiſir. D'où il faut conclure que les perceptions pures ſont à l'ame à-peu-près ce que les figures ſont à la matiére; & que les configurations ſont à la matiére à-peu-près ce que les ſenſations ſont à l'ame. Mais il ne faut pas s'imaginer que la comparaiſon ſoit exacte : je ne la fais que pour rendre ſenſible la notion de ce mot *entendement.* J'expliquerai, dans le troiſiéme Livre, la nature des idées.

## II. *De la nature & des propriétés de la volonté & de la liberté.*

L'autre faculté de la matiére, c'eſt qu'elle eſt capable de recevoir pluſieurs *mouvemens*; & l'autre faculté de l'ame, c'eſt qu'elle eſt capable de recevoir pluſieurs *inclinations.*

Comparons enſemble ces *facultés.*

De même que l'auteur de la nature eſt la cauſe univerſelle de tous les *mouvemens*, qui ſe trouvent dans la matiére ; c'eſt auſſi lui qui eſt la cauſe générale de toutes les *inclinations* naturelles qui ſe trouvent dans les eſprits : &, de même que tous les mouvemens ſe font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques cauſes étrangeres & particulieres qui les déterminent, & qui les changent en des lignes courbes par leurs oppoſitions ; ainſi toutes les inclinations que nous avons de Dieu ſont droites, & elles ne pourroient avoir d'autre fin que la poſſeſſion du bien & de la vérité, s'il n'y avoit une cauſe étrangere qui déterminât l'impreſſion de la nature vers de mauvaiſes fins. Or c'eſt cette cauſe étrangere qui eſt la cauſe de tous nos maux, & qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut ſavoir qu'il y a une différence fort conſidérable entre l'impreſſion ou le mouvement que l'auteur de la nature produit dans la matiere, & l'impreſſion ou le mouvement vers le bien en général, que le même auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans l'eſprit. Car la matiere eſt toute ſans action : elle n'a aucune force pour arrêter ſon mouvement, ni pour le déterminer & le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, ſe fait toujours en ligne droite, & lorſqu'il eſt empêché de ſe continuer en cette maniere,

il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, &, par conséquent, la plus approchante de la ligne droite; parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement, & qui regle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté *, on peut dire en un sens qu'elle est agissante, parce que notre ame peut déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne. Car, quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, & causer ainsi tout le déréglement qui se rencontre dans ses inclinations, & toutes les miseres qui sont des suites nécessaires & certaines du péché.

De sorte que, par ce mot de *VOLONTE'*, ou de capacité qu'a l'ame d'aimer différens biens, je prétends désigner *l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé & en général* : &, par celui de *LIBERTE'*, je n'entends autre chose que *la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, & faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*, lesquelles étoient auparavant vagues & indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu, qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnoître que, quoique les inclinations naturelles soient

* *Voyez les Eclaircissemens.*

volontaires, elles ne ſont toutefois pas libres de la liberté d'indifiérence dont je parle, qui renferme la puiſſance de vouloir, ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car, quoique ce ſoit naturellement & librement, ou ſans contrainte, que l'on aime le bien en général, puiſqu'on ne peut aimer que par ſa volonté, & qu'il y a contradiction que la volonté puiſſe jamais être contrainte, on ne l'aime pourtant pas librement, dans le ſens que je viens d'expliquer, puiſqu'il n'eſt pas au pouvoir de notre volonté de ne pas ſouhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'eſprit, conſidéré comme pouſſé vers le bien en général, ne peut déterminer ſon mouvement vers un bien particulier, ſi le même eſprit, conſidéré comme capable d'idées, n'a la connoiſſance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me ſervir des termes ordinaires, que la volonté eſt une puiſſance aveugle, qui ne peut ſe porter qu'aux choſes que l'entendement lui repréſente. De ſorte que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien, & toutes ſes inclinations naturelles *, qu'en commandant à l'entendement, de lui repréſenter quelque objet particulier. La force qu'a notre ame de déterminer ſes inclinations, renferme donc néceſſairement celle de pou-

* *Voyez les Eclairciſſemens.*

voir porter. l'entendement vers les objets qui lui plaisent.

Je rends sensible, par un exemple, ce que je viens de dire de la volonté & de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer: aussi-tôt sa volonté veut ce bien; c'est-à-dire que *l'impression*, que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé & universel, le porte vers cette dignité. Mais, comme cette dignité n'est pas le bien universel, & qu'elle n'est point considérée, par une vûe claire & distincte de l'esprit, comme le bien universel (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas), *l'impression*, que nous avons vers le bien universel, n'est point entiérement arrêtée par ce bien particulier. L'esprit a du mouvement pour aller plus loin: il n'aime point nécessairement ni invinciblement cette dignité, & il est libre à son égard. Or sa *liberté* consiste en ce que, n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement & son amour: & ensuite, comme nous expliquerons dans le troisiéme Livre, il peut, par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, &, par conséquent, aimer d'autres biens. Enfin il peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, & les rapporter tous à celui qui les renferme tous, & qui est seul digne de borner notre amour, com-

me étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'est à peu près la même chose de la connoissance de la vérité, que de l'amour du bien. Nous aimons la connoissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle; & cette impression, aussi-bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible: elle n'est telle, que par l'évidence, ou par une connoissance parfaite & entiere de l'objet; & nous sommes aussi libres dans nos faux jugemens, que dans nos amours déréglés, comme nous l'allons faire voir dans le Chapitre suivant.

---

## CHAPITRE II.

*Des Jugemens & des Raisonnemens.* II. *Qu'ils dépendent de la volonté.* III. *De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard.* IV. *Deux régles générales pour éviter l'erreur & le péché.* V. *Réflexions nécessaires sur ces régles.*

### I. DES JUGEMENS ET DES RAISONNEMENS.

ON pourroit assez conclure, des choses que nous avons dites dans le Chapitre précédent, que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'appercevoir, ou que les jugemens & les raisonnemens mê-

me de la part de l'entendement, ne ſont que de pures perceptions ; que c'eſt la volonté ſeule qui juge véritablement en acquieſçant à ce que l'entendement lui repréſente, & en s'y repoſant volontairement ; & qu'ainſi c'eſt elle ſeule qui nous jette dans l'erreur : mais il faut expliquer ces choſes plus au long.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une ſimple perception, un jugement & un raiſonnement, ſinon que l'entendement apperçoit une choſe ſimple ſans aucun rapport à quoi que ce ſoit, par une ſimple perception ; qu'il apperçoit les rapports entre deux ou pluſieurs choſes, dans les jugemens ; & qu'enfin il apperçoit les rapports, qui ſont entre les rapports des choſes, dans les raiſonnemens : de ſorte que toutes les * *opérations* de l'entendement ne ſont que *de pures perceptions.*

Quand on apperçoit, par exemple, deux fois 2 ou 4, ce n'eſt qu'une *ſimple perception.* Quand on juge que deux fois 2 ſont 4, ou que deux fois 2 ne ſont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'appercevoir le rapport d'égalité, qui ſe trouve entre deux fois 2 & 4, ou le rapport d'inégalité, qui ſe trouve entre deux fois 2 & 5. Ainſi le *juge-*

* Je ſuis obligé de parler ici le langage ordinaire. On verra, dans ſon lieu, que ces opérations de l'entendement ne ſont que des modifications produites dans l'ame par l'efficace des idées divines, en conſéquence des loix de l'union de l'ame avec la ſouveraine Raiſon, & avec ſon propre corps.

*ment* de la part de l'entendement, n'eſt que *la perception du rapport qui ſe trouve entre deux ou pluſieurs choſes.* Mais *le raiſonnement* eſt la perception du rapport qui ſe trouve, non pas entre deux ou pluſieurs choſes, car ce ſeroit un jugement, mais c'eſt *la perception du rapport qui ſe trouve entre deux ou pluſieurs rapports de deux ou pluſieurs choſes.* Ainſi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils ſont par conſéquent moins que 6; je n'apperçois pas ſeulement le rapport d'inégalité entre 2 & 2, & 6; car alors ce ne ſeroit qu'un jugement: mais le rapport d'inégalité qui eſt entre le rapport de deux fois 2, & 4, & le rapport qui eſt entre 4, & 6, ce qui eſt un raiſonnement. L'entendement ne fait donc qu'appercevoir les rapports qui ſont entre les idées, leſquels rapports, quand ils ſont clairs, s'expriment eux-mêmes par des idées claires; car le rapport de 6 à 3, par exemple, eſt égal à 2, & s'exprime par deux. Et il n'y a que la volonté qui juge & qui raiſonne, en ſe repoſant volontairement dans ce que l'entendement lui repréſente, comme l'on vient de dire.

## II. *Que les jugemens & les raiſonnemens dépendent de la volonté.*

Mais cependant, lorſque les choſes que nous conſidérons ſont dans une entiére évidence, il nous ſemble que ce n'eſt plus volontairement que nous y conſentons; de

ſorte que nous ſommes portés à croire que ce n'eſt point notre volonté, mais notre entendement qui en juge.

Afin de reconnoître notre erreur, il faut ſavoir que les choſes,que nous conſidérons, ne nous paroiſſent entiérement évidentes, que lorſque l'entendement en a examiné tous les côtés & tous les rapports néceſſaires pour en juger : d'où il arrive que la volonté,ne pouvant rien vouloir ſans connoiſſance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'eſt-à-dire qu'elle ne peut plus déſirer qu'il repréſente quelque choſe de nouveau dans ſon objet, parce qu'il en a déja conſidéré tous les côtés, qui ont rapport à la queſtion que l'on veut décider. Elle eſt donc obligée de ſe repoſer dans ce qu'il a déja repréſenté, & de ceſſer de l'agiter & de l'appliquer à des conſidérations inutiles; & c'eſt ce repos qui eſt proprement ce qu'on appelle jugement & raiſonnement. Ainſi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choſes ſont dans la derniere évidence, il nous ſemble auſſi qu'il n'eſt pas volontaire.

Mais, tant qu'il y a quelque choſe d'obſcur dans le ſujet que nous conſidérons, ou que nous ne ſommes pas entiérement aſſurés, que nous ayons découvert tout ce qui eſt néceſſaire pour réſoudre la queſtion, comme il arrive preſque toujours dans celles qui ſont difficiles & qui renferment pluſieurs rapports, il nous eſt libre de ne pas conſentir, & la volonté peut encore com-

mander à l'entendement, de s'appliquer à quelque chose de nouveau : ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugemens, que nous formons sur ces sujets, soient volontaires.

Cependant la plûpart des Philosophes prétendent que ces jugemens mêmes, que nous formons sur des choses obscures, ne sont pas volontaires, & ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent acquiescement, *assensus*, à la différence du consentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, & qu'ils appellent consentement, *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction & de leur erreur.

C'est que dans l'état où nous sommes, souvent nous voyons évidemment des vérités sans aucune raison d'en douter, & ainsi la volonté n'est point indifférente dans le consentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, comme nous venons d'expliquer : mais il n'en est pas de même des biens, & nous n'en connoissons aucun sans quelque raison de douter que nous le devions aimer. Nos passions & les inclinations que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles, sont des raisons confuses, mais très-fortes à cause de la corruption de notre nature, lesquelles nous rendent froids & indifférens dans l'amour même de Dieu ; & ainsi nous sentons manifestement notre indifférence, & nous sommes intérieurement convaincus, que nous faisons usage de no-

tre liberté, quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'appercevons pas de même que nous faſſions uſage de notre liberté, quand nous conſentons à la vérité, principalement lorſqu'elle nous paroît entiérement évidente: & cela nous fait croire que le conſentement à la vérité, n'eſt pas volontaire. Comme s'il falloit que nos actions fuſſent indifférentes pour être volontaires; comme ſi les bienheureux n'aimoient pas Dieu très-volontairement, ſans en être détournés par quoi que ce ſoit, de même que nous conſentons à cette propoſition évidente, que deux fois 2 ſont 4, ſans être détournés de la croire par quelque apparence de raiſon contraire.

Mais, afin que l'on reconnoiſſe diſtinctement la différence qu'il y a entre le conſentement de la volonté à la vérité, & ſon conſentement à la bonté, il faut ſavoir la différence qui ſe trouve entre la vérité & la bonté priſe dans le ſens ordinaire & par rapport à nous. Cette différence conſiſte en ce que la bonté nous regarde & nous touche, & que la vérité ne nous touche pas: car la vérité ne conſiſte que dans le rapport que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles: mais la bonté conſiſte dans le rapport de convenance que les choſes ont avec nous *. Ce qui fait qu'il n'y a qu'une ſeule action de la volonté au regard de la vérité, qui eſt ſon acquieſcement ou ſon conſentement à la

* Les Géometres n'aiment pas la vérité, mais la connoiſſance de la vérité, quoiqu'on le diſe autrement.

repréſentation du rapport qui eſt entre les choſes; & qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui ſont ſon acquieſcement ou ſon conſentement au rapport de convenance de la choſe avec nous, & ſon amour ou ſon mouvement vers cette choſe, leſquelles actions ſont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquieſcer ſimplement, & ſe porter par amour à ce que l'eſprit repréſente, puiſqu'on acquieſce ſouvent à des choſes que l'on voudroit qui ne fuſſent pas, & que l'on fuit.

Or, ſi on conſidere bien ces choſes, on reconnoîtra viſiblement que c'eſt toujours la volonté qui acquieſce, non pas aux choſes, ſi elles ne lui ſont agréables, mais à la repréſentation des choſes; & que la raiſon, pour laquelle la volonté acquieſce toujours à la repréſentation des choſes qui ſont dans la derniere évidence, eſt, comme nous avons déja dit, qu'il n'y a plus dans ces choſes aucun rapport qu'il ait fallu conſidérer, que l'entendement ne l'ait apperçu. De ſorte qu'il eſt comme néceſſaire que la volonté ceſſe de s'agiter, & de ſe fatiguer inutilement, & qu'elle acquieſce avec une pleine aſſurance qu'elle ne s'eſt pas trompée, puiſqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puiſſe tourner ſon entendement.

Comme tout le monde convient que les jugemens téméraires ſont des péchés, & que tout péché eſt volontaire, on doit auſſi convenir qu'alors c'eſt la volonté qui juge,

en acquieſçant aux perceptions confuſes & compoſées de l'entendement. Mais au fond cette queſtion, ſi c'eſt l'entendement ſeul qui juge & qui raiſonne, paroît aſſez inutile, & ſeulement une queſtion de nom. Je dis l'entendement ſeul; car il a dans nos jugemens la part que je lui ai laiſſée, puiſqu'il faut connoître ou ſentir avant que de juger & de conſentir. Au reſte, comme l'entendement & la volonté ne ſont que l'ame même, c'eſt elle proprement qui apperçoit, juge, raiſonne, veut, & le reſte. J'ai attaché à ce mot entendement la notion de faculté paſſive ou de capacité de recevoir les idées, pour des raiſons qu'on verra dans la ſuite.

Il faut principalement remarquer que, dans l'état où nous ſommes, nous ne connoiſſons les choſes qu'imparfaitement, & que, par conſéquent, il eſt abſolument néceſſaire que nous ayons cette liberté d'indifférence, par laquelle nous puiſſions nous empêcher de conſentir.

Pour en reconnoître la néceſſité, il faut conſidérer que nous ſommes portés, par nos inclinations naturelles, vers la vérité & vers la bonté: de ſorte que la volonté ne ſe portant qu'aux choſes dont l'eſprit a quelque connoiſſance, il faut qu'elle ſe porte à ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté. Mais, parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté, n'eſt pas toujours tel qu'il paroît; il eſt viſible que ſi la volonté n'étoit pas libre, & ſi elle ſe por-

toit infailliblement & nécessairement à tout ce qui a ces apparences de bonté & de vérité, elle se tromperoit presque toujours. D'où on pourroit conclure que l'auteur de son être seroit aussi l'auteur de ses égaremens & de ses erreurs.

III. *De l'usage que nous devons faire de notre liberté, pour ne nous tromper jamais.*

La liberté nous est donc donnée de Dieu afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, & dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais pleinement dans les vraisemblances, mais seulement dans la vérité; c'est-à-dire en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit, & de lui commander qu'il examine jusqu'à ce qu'il ait éclairci & développé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, & l'évidence ne consiste que dans la vûe claire & distincte de toutes les parties, & de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est *DE NOUS EN SERVIR AUTANT QUE NOUS LE POUVONS;* c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu, que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité: mais c'est obéir à la

voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous ſoumettre de bonne foi à ces reproches ſecrets de notre raiſon, qui accompagnent le refus que l'on fait de ſe rendre à l'évidence. Voici donc deux régles établies ſur ce que je viens de dire, leſquelles ſont les plus néceſſaires de toutes pour les ſciences ſpéculatives & pour la Morale, & que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les ſciences humaines.

IV. *Régles générales pour éviter l'erreur.*

Voici la premiere, qui regarde les Sciences. *On ne doit jamais donner de conſentement entier qu'aux propoſitions qui paroiſſoient ſi évidemment vraies, qu'on ne puiſſe-le leur refuſer ſans ſentir une peine intérieure & des reproches ſecrets de la raiſon;* c'eſt-à-dire ſans que l'on connoiſſe clairement qu'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne vouloit pas conſentir, ou ſi l'on vouloit étendre ſon pouvoir ſur des choſes ſur leſquelles elle n'en a plus.

La ſeconde pour la Morale eſt telle. *On ne doit jamais aimer abſolument un bien, ſi l'on peut ſans remors ne le point aimer.* D'où il s'enſuit qu'on ne doit rien aimer que Dieu abſolument & ſans rapport; car il n'y a que lui ſeul qu'on ne puiſſe s'abſtenir d'aimer de cette ſorte ſans remors; c'eſt-à-dire ſans qu'on ſache évidemment qu'on fait mal, ſuppoſé qu'on le connoiſſe par la raiſon ou par la foi.

V. *Réflexions nécessaires sur ces deux régles.*

Mais il faut ici remarquer que, quand les choses que nous appercevons nous paroissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire; nous sentons même de la peine, quand nous ne nous en laissons pas persuader. De sorte que, si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, &, par conséquent, de nous tromper; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entiérement conforme à la vraisemblance. Et c'est pour cela que j'ai mis expressément, dans ces deux régles, qu'il ne faut consentir à rien, jusqu'à ce que l'on voye évidemment qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentoit pas.

Or, quoique l'on se sente extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera, sans doute, que non. Car, si la vraisemblance est appuyée sur les impressions de nos sens, vraisemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on se trouvera fort incliné à s'y rendre: mais on n'en reconnoîtra point d'autre cause que quelque passion, ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les sens, comme on le verra assez dans la suite.

Mais, si la vraisemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire

dinaire les connoissances vraisemblables sont vraies, prises dans un certain sens, alors, si on fait réflexion sur soi-même, l'on se sentira porté à faire deux choses; l'une à croire, & l'autre à examiner encore: mais on ne se trouvera jamais si persuadé qu'on croye évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout-à-fait.

Or ces deux inclinations, que l'on a à l'égard des choses vraisemblables, sont fort bonnes. Car on peut & on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité: mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la régle; & il faut examiner les côtés & les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, & bien distinguer le vrai d'avec le faux; & alors consentir entiérement, si l'évidence nous y oblige.

Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité d'avec la vraisemblance, en s'examinant intérieurement, comme je viens d'expliquer: car c'est faute d'avoir eu soin de s'examiner de cette sorte, que nous nous sentons touchés presque de la même maniere de deux choses si différentes. Car enfin il est de la derniere conséquence de faire bon usage de sa liberté, en s'abstenant toujours de consentir aux choses & de les aimer, jusqu'à ce qu'on se sente comme forcé de le faire par la voix puissante de l'Auteur de la Nature, que j'ai appellée auparavant

les reproches de notre raiſon, & les remors de notre conſcience.

Tous les devoirs des êtres ſpirituels, tant des Anges que des hommes, conſiſtent principalement dans ce bon uſage; & l'on peut dire, ſans crainte, que s'ils ſe ſervent avec ſoin de leur liberté, ſans ſe rendre mal-à-propos eſclaves du menſonge & de la vanité, ils ſont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils ſoient naturellement capables: pourvû néanmoins que leur entendement ne demeure point oiſif, qu'ils aient ſoin de l'exciter continuellement à de nouvelles connoiſſances, & qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités, par des méditations continuelles ſur des ſujets dignes de ſon attention.

Car, afin de ſe perfectionner l'eſprit, il ne ſuffit pas de faire toujours uſage de ſa liberté, en ne conſentant jamais à rien, comme ces perſonnes qui ſont gloire de ne rien ſavoir, & de douter de toutes choſes. Il ne faut pas auſſi conſentir à tout, comme pluſieurs autres, qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque choſe, & qui prétendent tout ſavoir. Mais il faut faire un ſi bon uſage de ſon entendement, par des méditations continuelles, qu'on ſe trouve ſouvent en état de pouvoir conſentir à ce qu'il nous repréſente, ſans aucune crainte de ſe tromper.

## CHAPITRE III.

*I. Réponſes à quelques objections. II. Remarques ſur ce qu'on a dit de la néceſſité de l'évidence.*

IL n'eſt pas fort difficile de deviner que la pratique de la premiere régle, dont e viens de parler dans le Chapitre précé-lent, ne plaira pas à tout le monde, mais ›rincipalement à ces ſavans imaginaires, ui prétendent tout ſavoir, & qui ne ſarent jamais rien ; qui ſe plaiſent à parler ıardiment des choſes les plus difficiles, & ui, certainement, ne connoiſſent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire avec Ariſ-ote, que ce n'eſt que dans les Mathémati-ues qu'il faut chercher une entiere certi-ude: mais que la Morale & la Phyſique ont des ſciences, où la ſeule probabilité uffit. Que Deſcartes a eu grand tort de vou-oir traiter de la Phyſique, comme de la Géométrie, & que c'eſt pour cette raiſon u'il n'y a pas réuſſi. Qu'il eſt impoſſible ux hommes de connoître la nature ; que es reſſorts & ſes ſecrets ſont impénétrables l'eſprit humain; & une infinité d'autres ropoſitions vagues & équivoques, qu'ils ébitent avec pompe & magnificence, & u'ils appuient de l'autorité d'une foule

d'Auteurs, dont ils font gloire de ſavoir les noms, & de citer quelque paſſage.

Je voudrois fort prier ces Meſſieurs de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne ſavent pas; & d'arrêter les mouvemens ridicules de leur vanité, en ceſſant de compoſer de ſi gros volumes ſur des matieres, qui, ſelon leur propre aveu, leur ſont inconnues.

Mais que ces perſonnes examinent ſérieuſement, s'il n'eſt pas abſolument néceſſaire, ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un conſentement entier, qu'à des choſes entiérement évidentes: ſi la vérité n'accompagne pas toujours la Géométrie à cauſe que les Géometres obſervent cette régle; & ſi les erreurs, où quelques-uns ſont tombés touchant la quadrature du cercle, la duplication de cube, & quelques autres problèmes fort difficiles, ne viennent pas de quelque précipitation & de quelque entêtement, qui leur a fait prendre la vraiſemblance pour la vérité.

Qu'ils conſiderent auſſi, d'un autre côté, ſi la fauſſeté & la confuſion ne régnent pas dans la Philoſophie ordinaire, à cauſe que les Philoſophes ſe contentent d'une vraiſemblance fort facile à trouver, & ſi commode pour leur vanité & pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas preſque par-tout une infinie diverſité de ſentimens ſur les mêmes ſujets, & par conſéquent une infinité d'erreurs? Cependant un très-grand nombre de diſciples ſe laiſſent ſéduire, & ſe

soumettent aveuglément à l'autorité de ces Philosophes, sans comprendre même leurs sentimens.

Il est vrai qu'il y en a quelques-uns qui reconnoissent, après vingt ou trente années de tems perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec sincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé, à leur mode, qu'on ne peut rien savoir, & puis après ils le confessent; parce qu'alors ils croient le pouvoir faire sans qu'on se moque de leur ignorance.

On auroit toutefois assez de sujet de s'en divertir & d'en rire, si on leur faisoit avec adresse des demandes sur le progrès de leur belle érudition; & s'ils se mettoient en humeur de nous déclarer, en détail, toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquérir.

Mais quoique cette docte & profonde ignorance mérite d'être raillée, il semble plus à propos de l'épargner, & d'avoir compassion de ceux qui ont consumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fausse proposition ennemie de toute science & de toute vérité, *Qu'on ne peut rien savoir.*

Puis donc que la régle que j'ai établie est si nécessaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on la propose; & que ceux qui ne veulent pas prendre la peine de l'observer, ne condamnent pas au

moins un Auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il l'a suivie ou qu'il a fait tous ses efforts pour la suivre : ils ne le condamneroient pas si hardiment, s'ils connoissoient celui de qui ils portent un jugement si téméraire, & s'ils ne lisoient point ses ouvrages comme des Fables & des Romans, qu'on lit pour se divertir, & sur lesquels on ne médite pas pour s'instruire. S'ils méditoient avec cet Auteur, ils trouveroient encore dans eux-mêmes quelques notions & quelques semences des vérités qu'il enseigne, qui pourroient se développer malgré le poids incommode de leur fausse érudition.

Le Maître qui nous enseigne intérieurement, veut que nous l'écoutions plutôt que l'autorité des plus grands Philosophes; il se plaît à nous instruire, pourvû que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation, & par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons; & c'est par une certaine conviction intérieure, & par ces reproches secrets qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond.

Il faut lire de telle sorte les Ouvrages des hommes, qu'on n'attende point d'être instruit par les hommes. Il faut interroger celui qui éclaire le monde, afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde; & s'il ne nous éclaire pas après que nous l'aurons interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on

lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes ; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, & ensuite obéir à la voix de notre Maître commun, & nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure & à ces mouvemens que l'on sent en méditant.

C'est après cela, qu'il est permis de former un jugement pour ou contre les Auteurs. Mais c'est après avoir ainsi digéré les principes de la Philosophie de Descartes & d'Aristote, qu'on rejette l'un, & qu'on approuve l'autre, j'entends sa méthode & ses principes les plus généraux. Que l'on peut même assurer du dernier, qu'on n'expliquera jamais aucun phénomene de la nature, par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoique sa Philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde : & qu'au contraire on peut dire hardiment de l'autre qu'il a pénétré dans ce qui paroissoit le plus caché aux yeux des hommes ; & qu'il leur a montré un chemin très-sûr, pour découvrir toutes les vérites qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais, sans nous arrêter au sentiment qu'on peut avoir de ces deux Philosophes & de tous les autres, regardons-les toujours comme des hommes ; & que les sectateurs d'Aristote ne trouvent pas à redire, si, après

avoir marché pendant tant de siécles dans les ténébres, sans se trouver plus avancé qu'on étoit auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait; & si, après s'être laissé mener comme des aveugles, on se souvient que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette régle, *Qu'il ne faut jamais donner un consentement entier, qu'aux choses qu'on voit avec évidence*, est la plus nécessaire de toutes les régles dans la recherche de la vérité; & n'admettons dans notre esprit, pour vrai, que ce qui nous paroît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés, pour nous défaire de nos préjugés; & il est absolument nécessaire que nous soyons entiérement délivrés de nos préjugés, pour entrer dans la connoissance de la vérité; parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purifié avant que d'être éclairé: *Sapientia primâ stultitiâ caruisse.*

II. *Remarque sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence.*

Mais avant que de finir ce Chapitre, il faut remarquer trois choses. La premiere est, que je ne parle point ici des choses de la foi, que l'évidence n'accompagne pas, comme les sciences naturelles, dont il semble que la raison est, que nous ne pouvons appercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or Dieu ne nous a donné des idées, que selon les besoins que nous en

avions pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, ſelon lequel il nous a créés. De ſorte que les myſteres de la foi étant d'un ordre ſurnaturel, il ne faut pas s'étonner ſi nous n'en avons pas d'évidence, puiſque nous n'en avons pas même * d'idées : parce que nos ames ſont créées en vertu du décret général par lequel nous avons toutes les notions qui nous ſont néceſſaires ; & les myſteres de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grace, qui, ſelon notre maniere ordinaire de concevoir, eſt un décret poſtérieur à cet ordre de la nature.

Il faut donc diſtinguer les myſteres de la foi, des choſes de la nature. Il faut ſe ſoumettre également à la foi & à l'évidence ; mais, dans les choſes de la foi, il ne faut point en chercher l'évidence, avant que de les croire ; comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'eſt-à-dire, à l'autorité des Philoſophes. En un mot, pour être Fidéle, il faut croire aveuglément ; mais pour être Philoſophe, il faut voir évidemment ; car l'autorité divine eſt infaillible, mais tous les hommes ſont ſujets à l'erreur.

On ne laiſſe pas de tomber d'accord qu'il y a encore des vérités, outre celles de la foi, dont on auroit tort de demander des démonſtrations inconteſtables, comme ſont celles qui regardent des faits d'Hiſtoire & d'autres choſes qui dépendent de la volonté

* *Voyez les Eclairciſſemens.*

des hommes. Car il y a deux ſortes de vérités, les unes ſont *néceſſaires*, & les autres *contingentes*. J'appelle vérités néceſſaires, celles qui ſont immuables par leur nature, & celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'eſt point ſujette au changement. Toutes les autres ſont des vérités *contingentes*. Les Mathématiques, la Métaphyſique, & même une grande partie de la Phyſique & de la Morale contiennent des vérités néceſſaires. L'Hiſtoire, la Grammaire, le Droit particulier ou les Coutumes, & pluſieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des vérités *contingentes*.

On demande donc qu'on obſerve exactement la régle que l'on vient d'établir dans la recherche des vérités néceſſaires, dont la connoiſſance peut être appellée ſcience, & l'on doit ſe contenter de la plus grande vraiſemblance dans l'Hiſtoire qui comprend les choſes contingentes. Car on peut généralement appeller du nom d'Hiſtoire, la connoiſſance des langues, des Coutumes, & même celles des différentes opinions des Philoſophes, quand on ne les a appriſes que par mémoire, & ſans en avoir eu d'évidence ni de certitude.

La ſeconde choſe qu'il faut remarquer, eſt que dans la Morale, la Politique, la Medecine, & dans toutes les ſciences qui ſont de pratique, on eſt obligé de ſe contenter de la vraiſemblance, non pour toujours, mais pour un temps : non parce

qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse; & que si l'on attendoit pour agir qu'on se fût entiérement assuré du succès, souvent l'occasion se perdroit. Mais quoi qu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit, en agissant, douter du succés des choses que l'on exécute: & il faut tâcher de faire de tels progrès dans ces sciences, qu'on puisse dans les occasions agir avec plus de certitude; car ce devroit être-là la fin ordinaire de l'étude & de l'emploi de tous les hommes qui font usage de leur esprit.

La troisiéme chose enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs jointes ensemble, ont autant de force pour convaincre, que des démonstrations très-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la Physique & dans la Morale; de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matieres qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il seroit impossible de découvrir d'une autre maniere.

Il faut que j'avoue encore ici que la loi que j'impose est bien rigoureuse; qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais que de raisonner à ces conditions; qu'on ne courra pas si vîte avec des circonspections si incommodes. Mais il faut aussi que l'on m'accorde qu'on marchera avec sûreté en la suivant; que jusqu'à présent, pour avoir couru trop vîte, on a été obligé de

retourner ſur ſes pas: & même un grand nombre de perſonnes conviendront avec moi, que, puiſque M. Deſcartes a découvert en trente années plus de vérités que tous les autres Philoſophes, à cauſe qu'il s'eſt ſoumis à cette Loi, ſi pluſieurs perſonnes philoſophoient comme lui, on pourroit ſavoir, avec le tems, la plûpart des choſes qui ſont néceſſaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut ſur une terre que Dieu a maudite.

---

## CHAPITRE IV.

I. *Des cauſes occaſionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales.* II. *Deſſein général de tout l'Ouvrage, & deſſein particulier du premier Livre.*

NOUS venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'uſage qu'on devroit faire de ſa liberté; que c'eſt faute de modérer l'empreſſement & l'ardeur de la volonté pour les ſeules apparences de la vérité, qu'on ſe trompe; & que l'erreur ne conſiſte que dans un conſentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement; puiſqu'on ne ſe tromperoit point, ſi l'on ne jugeoit ſimplement que de ce que l'on voit.

I. *Des causes occasionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales.*

Mais, quoiqu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont cause de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeller *occasionnelles*. Toutes nos manieres d'appercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper : car puisque nos faux jugemens renferment deux choses, le consentement de la volonté, & la perception de l'entendement ; il est bien clair que toutes nos manieres d'appercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentemens précipités.

Or, parce qu'il est nécessaire de faire d'abord sentir à l'esprit ses foiblesses & ses égaremens, afin qu'il entre dans de justes désirs de s'en délivrer, & qu'il se défasse avec plus de facilité de ses préjugés, on va tâcher de faire une division exacte de ses manieres d'appercevoir, qui seront comme autant de chefs, à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets.

L'ame peut appercevoir les choses en trois manieres, par *l'entendement pur*, par *l'imagination*, par *les sens*.

Elle apperçoit par *l'entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les no-

tions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ses pensées, lorsqu'elle les connoît par la réflexion qu'elle fait sur soi. Elle apperçoit même par l'entendement pur les choses matérielles, l'étendue avec ses propriétés; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse appercevoir un cercle & un quarré parfait, une figure de mille côtés, & choses semblables. Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections* ou *pures perceptions*, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau, pour se représenter toutes ces choses.

Par *l'imagination*, l'ame n'apperçoit que les êtres matériels, lorsqu'étant absens, elle se les rend présens, en s'en formant, pour ainsi dire, des images dans le cerveau. C'est de cette maniere qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes & des campagnes, soit qu'on les ait déjà vûes ou non. Ces sortes de perceptions se peuvent appeller *imaginations*, parce que l'ame se représente ces objets en s'en formant des images dans le cerveau; &, parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'ame ne les peut pas imaginer; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin l'ame n'apperçoit par *les sens*, que les objets sensibles & grossiers, lorsqu'étant présens, ils font impression sur les organes extérieurs de son corps, & que cette im-

preſſion ſe communique juſqu'au cerveau; ou lorſqu'étant abſens, le cours des eſprits animaux fait dans le cerveau une ſemblable impreſſion. C'eſt ainſi qu'elle voit des plaines & des rochers préſens à ſes yeux, & qu'elle connoît la dureté du fer & la pointe d'une épée & choſes ſemblables; & ces ſortes de perceptions s'appellent *ſentimens* ou *ſenſations*.

L'ame n'apperçoit donc rien qu'en trois manieres: ce qu'il eſt facile de voir, ſi l'on conſidere que les choſes que nous appercevons ſont ſpirituelles ou matérielles. Si elles ſont ſpirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puiſſe connoître. Que ſi elles ſont matérielles, elles ſeront préſentes ou abſentes. Si elles ſont abſentes, l'ame ne ſe les repréſente ordinairement que par l'imagination; mais ſi elles ſont préſentes, l'ame peut les appercevoir par les impreſſions qu'elles font ſur ſes ſens: & ainſi nos ames n'apperçoivent les choſes qu'en trois manieres, par *l'entendement pur*, par *l'imagination* & par *les ſens*.

On peut donc regarder ces trois facultés, comme de certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes & les cauſes de ces erreurs, & éviter ainſi la confuſion, où leur grand nombre nous jetteroit infailliblement, ſi nous voulions en parler ſans ordre.

Mais nos *inclinations* & nos *paſſions* agiſſent encore très-fortement ſur nous: elles éblouiſſent notre eſprit par de fauſſes lueurs,

& elles le couvrent & le remplissent de ténébres. Ainsi nos inclinations & nos passions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs, lorsque nous suivons ce faux jour & cette lumiere trompeuse qu'elles produisent en nous. On doit donc les considérer avec les trois facultés de l'esprit, comme des sources de nos égaremens & de nos fautes; & joindre aux erreurs des sens, de l'imagination & de l'entendement pur, celles que l'on peut attribuer aux passions & aux inclinations naturelles. Ainsi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes & leurs causes, à cinq chefs, & on les traitera selon cet ordre.

II. *Dessein général de tout cet Ouvrage.*

Premiérement, on parlera des *erreurs des sens*. Secondement, des *erreurs de l'imagination*. En troisiéme lieu, des *erreurs de l'entendement pur*. En quatriéme lieu, des *erreurs des inclinations*. En cinquiéme lieu, des *erreurs des passions*. Enfin, après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs auxquelles il est sujet, on donnera une *méthode générale*, pour se conduire dans la recherche de la vérité.

III. *Dessein particulier du premier Livre.*

Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos sens, ou plutôt les erreurs où nous tombons, en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens : & nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particu-

lieres, qui ſont preſque infinies, qu'aux cauſes générales de ces erreurs & aux choſes que l'on croit néceſſaires pour la connoiſſance de la nature de l'eſprit humain.

# CHAPITRE V.

## DES SENS.

I. *Deux manieres d'expliquer comment nos ſens ſont corrompus par le péché.* II. *Que ce ne ſont pas nos ſens, mais notre liberté qui eſt la véritable cauſe de nos erreurs.* III. *Regle pour ne ſe point tromper dans l'uſage de ſes ſens.*

QUAND on conſidére avec attention les ſens & les paſſions de l'homme, on les trouve ſi bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous ſont donnés, qu'on ne peut entrer dans la penſée de ceux qui diſent qu'ils ſont entiérement corrompus par le péché originel. Mais, afin que l'on reconnoiſſe ſi c'eſt avec raiſon que l'on ne ſe rend pas à leur ſentiment, il eſt néceſſaire d'expliquer de quelle maniere on peut concevoir l'ordre qui ſe trouvoit dans les facultés & dans les paſſions de notre premier Pere pendant ſa juſtice originelle, & les changemens & les déſordres qui y ſont arrivés après ſon péché. Ces choſes ſe peuvent concevoir en deux manieres, dont voici la premiere.

### I. *Deux manieres d'expliquer la corruption des sens par le péché.*

Il semble que c'est une notion commune, qu'afin que les choses soient bien ordonnées, l'ame doit sentir de plus grands plaisirs, à proportion de la grandeur des biens dont elle jouit. Le plaisir est un instinct de la nature, ou, pour parler plus clairement, c'est une impression de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien est plus grand. Selon ce principe, il semble qu'on ne puisse douter que notre premier Pere, avant son péché, & sortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaisir dans les biens les plus solides, que dans les autres. Ainsi, puisque Dieu l'avoit créé pour l'aimer, & que Dieu étoit son vrai bien, on peut dire que Dieu se faisoit goûter à lui, qu'il le portoit à son amour par un sentiment de plaisir & qu'il lui donnoit des satisfactions intérieures dans son devoir, qui contre-balançoient les plus grands plaisirs des sens, lesquelles, depuis le péché, les hommes ne ressentent plus sans une grace particuliere.

Cependant, comme il avoit un corps que Dieu vouloit qu'il conservât, & qu'il regardât comme une partie de lui-même, il lui faisoit aussi sentir, par les sens, des plaisirs semblables à ceux que nous ressentons dans l'usage des choses, qui sont propres pour la conservation de la vie.

On n'ose pas décider si le premier homme, avant sa chûte, pouvoit s'empêcher d'avoir des sensations agréables ou désagréables, dans le moment que la partie principale de son cerveau étoit ébranlée par l'usage actuel des choses sensibles. Peut-être avoit-il cet empire sur soi-même, à cause de sa soumission à Dieu, quoiqu'il paroisse plus vraisemblable de penser le contraire. Car, encore qu'Adam pût arrêter les émotions des esprits & du sang, & les ébranlemens du cerveau que les objets excitoient en lui, à cause qu'étant dans l'ordre, il falloit que son corps fût soumis à son esprit; cependant il n'est pas vraisemblable qu'il eût pû s'empêcher d'avoir les sensations des objets dans le tems qu'il n'eût point arrêté les mouvemens qu'ils produisoient dans sa partie de son corps, à laquelle son ame étoit immédiatement unie. Car, l'union de l'ame & du corps consistant principalement dans un rapport mutuel des sentimens avec les mouvemens des organes, il semble qu'elle eût été plutôt arbitraire que naturelle, si Adam eût pû ne rien sentir, lorsque la principale partie de son corps recevoit quelque impression de ceux qui l'environnoient. Je ne prends toutefois aucun parti sur ces deux opinions.

Le premier homme ressentoit donc du plaisir dans ce qui perfectionnoit son corps, comme il en sentoit dans ce qui perfectionnoit son ame: &, parce qu'il étoit dans un état parfait, il éprouvoit celui de l'ame

beaucoup plus grand que celui du corps. Ainſi il lui étoit infiniment plus facile de conſerver ſa juſtice, qu'à nous ſans la grace de Jeſus-Chriſt, puiſque ſans elle nous ne trouvons plus de plaiſir dans notre devoir. Il s'eſt toutefois laiſſé malheureuſement ſéduire; il a perdu cette juſtice par ſa déſobéiſſance *. Ainſi le principal changement qui lui eſt arrivé, & qui cauſe tout le déſordre des ſens & des paſſions, c'eſt que, par une juſte punition, Dieu s'eſt retiré de lui, & qu'il n'a pas voulu être ſon bien, ou plutôt qu'il n'a plus fait ſentir ce plaiſir, qui lui marquoit qu'il étoit ſon bien. De ſorte que les plaiſirs ſenſibles, qui ne portent qu'aux biens du corps, étant demeurés ſeuls, & n'étant plus contrebalancés par ceux qui le portoient auparavant à ſon véritable bien, l'union étroite qu'il avoit avec Dieu, s'eſt étrangement affoiblie, & celle qu'il avoit avec ſon corps, s'eſt beaucoup augmentée. Le plaiſir ſenſible étant le maître, a corrompu ſon cœur, en l'attachant à tous les objets ſenſibles; & la corruption de ſon cœur a obſcurci ſon eſprit, en le détournant de la lumiere qui l'éclaire, & le portant à ne juger de toutes choſes que ſelon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Mais, dans le fond, on ne peut pas dire que le changement ſoit fort grand du côté des ſens. Car de même que ſi deux poids étant en équilibre dans une balance, je

* S. Grégoire, hom. 39. ſur les Evangiles.

venois à en ôter quelqu'un, l'autre la feroit trébucher de ſon côté, ſans aucun changement ou augmentation de ſa part; ainſi, depuis le péché, les plaiſirs des ſens ont abaiſſé l'ame vers les choſes ſenſibles, par le défaut de ces *délectations* intérieures, qui contrebalançoient, avant le péché, l'inclination que nous avons pour les biens du corps; mais ſans un changement ſi conſidérable de la part des ſens, qu'on ſe l'imagine ordinairement.

* Voici la ſeconde maniere d'expliquer les déſordres du péché, laquelle eſt certainement plus raiſonnable, que celle que nous venons de dire. Elle en eſt beaucoup différente, parce que le principe en eſt différent: mais cependant ces deux manieres s'accordent parfaitement pour ce qui regarde les ſens.

Etant compoſés d'un eſprit & d'un corps, nous avons deux ſortes de biens à rechercher, ceux de l'eſprit & ceux du corps. Nous avons auſſi deux moyens de reconnoître qu'une choſe nous eſt bonne ou mauvaiſe; nous pouvons le reconnoître par l'uſage de l'eſprit ſeul, & par l'uſage de l'eſprit joint au corps. Nous pouvons reconnoître notre bien, par une connoiſſance claire & évidente: nous le pouvons auſſi reconnoître par un ſentiment confus. Je reconnois par la raiſon que la Juſtice eſt aimable: je ſai auſſi par le goût, qu'un tel fruit eſt bon. La beauté de

* *Deuxième maniere, & qui me paroît être véritable.*

la Juſtice ne ſe ſent pas : la bonté d'un fruit ne ſe connoît pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un eſprit que Dieu n'a fait que pour lui, il faut donc que l'eſprit reconnoiſſe de tels biens ſans examen, & par la preuve courte & inconteſtable du ſentiment. Les pierres ne ſont pas propres à la nourriture ; la preuve en eſt convaincante, & le ſeul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaiſir & la douleur ſont donc les caracteres naturels & inconteſtables du bien & du mal, je l'avoue : mais ce n'eſt que pour ces choſes-là ſeulement, qui, ne pouvant être par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaiſes, ne peuvent auſſi être reconnues pour telles par une connoiſſance claire & évidente : ce n'eſt que pour ces choſes-là ſeulement, qui, étant au-deſſous de l'eſprit, ne peuvent ni le récompenſer ni le punir : enfin ce n'eſt que pour ces choſes-là ſeulement, qui ne méritent pas que l'eſprit s'occupe d'elles ; & deſquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par *inſtinct*, c'eſt-à-dire par des ſentimens agréables ou déſagréables.

Mais pour Dieu, qui ſeul eſt le vrai bien de l'eſprit ; qui ſeul eſt au-deſſus de lui ; qui ſeul peut le récompenſer en mille façons différentes ; qui ſeul eſt digne de ſon application, & qui ne craint point que ceux qui le connoiſſent, ne le trouvent point aimable, il ne ſe contente pas d'être aimé d'un amour aveugle & d'un amour d'*inſtinct*, il veut

être aimé d'un amour éclairé & d'un amour de *choix*.

Si l'esprit ne voyoit dans les corps que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourroit les aimer ni s'en servir qu'avec beaucoup de peine : ainsi il est comme nécessaire qu'ils paroissent agréables, en causant des sentimens qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu : il suffit qu'on le voie tel qu'il est, afin qu'on se porte à l'aimer ; & il n'est point nécessaire qu'il se serve de cet instinct de plaisir, comme d'une espéce d'artifice, pour s'attirer de l'amour sans le mériter.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu & aux choses de son devoir par un plaisir * prévenant ; parce que la connoissance qu'il avoit de Dieu, comme de son bien, & la joie qu'il ressentoit sans cesse, comme une suite nécessaire de la vûe de son bonheur, en s'unissant à Dieu, pouvoit suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il étoit de cette sorte en une pleine liberté. Et c'est peut-être dans cet état, que l'Ecriture-Sainte nous le veut représenter par ces paroles : ** *Dieu a fait l'homme dès le commencement, & après lui avoir proposé*

* *Voyez les Eclaircissemens.*

** *Deus ab initio constituit hominem & reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata & præcepta sua, &c.* Eccli. 15. 14.

*ses commandemens, il l'a laissé à lui-même*; c'est-à-dire sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à lui par la vûe claire de son bien & de son devoir. Mais l'expérience a fait voir, à la honte du libre arbitre & à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam étoit capable, dans un état aussi réglé & aussi heureux que celui où il étoit avant son péché.

Mais on ne peut pas dire qu'Adam se portât à la recherche & à l'usage des choses sensibles, par une connoissance exacte du rapport qu'elles pouvoient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avoit fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps, & le rapport qui résultoit des unes avec les autres, pour juger si, dans la chaleur présente de son sang & dans mille autres dispositions de son corps, ce fruit eût été bon pour sa nourriture, il est visible que des choses qui étoient indignes de l'application de son esprit, en eussent entiérement rempli la capacité; & cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé long-tems par cette seule voie.

Si l'on considere donc que l'esprit d'Adam n'étoit pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous disions qu'il ne connoissoit pas toutes les propriétés des corps qui l'environnoient, puisqu'il est constant que ces propriétés sont infinies. Et si l'on accorde, ce qui ne se peut nier avec quelque attention,

attention, que ſon eſprit n'étoit pas fait pour examiner les mouvemens & les configurations de la matiere, mais pour être continuellement appliqué à Dieu; l'on ne pourra pas trouver à redire, ſi nous aſſurons que ç'eût été un déſordre & un déréglement, dans un temps où toutes choſes devoient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de ſe détourner l'eſprit de la vûe des perfections de ſon vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avoit donc les mêmes ſens que nous, par leſquels il étoit averti, ſans être détourné de Dieu, de ce qu'il devoit faire pour ſon corps. Il ſentoit comme nous des plaiſirs, & même des douleurs ou des dégoûts prévenans & indélibérés. Mais ces plaiſirs & ces douleurs ne pouvoient le rendre eſclave ni malheureux comme nous; parce qu'étant maître abſolu des mouvemens qui s'excitoient dans ſon corps, il les arrêtoit incontinent après qu'ils l'avoient averti, s'il le ſouhaitoit ainſi, & ſans doute il le ſouhaitoit toujours à l'égard de la douleur. Heureux, & nous auſſi, s'il eût fait la même choſe à l'égard du plaiſir; & s'il ne ſe fût point diſtrait volontairement de la préſence de ſon Dieu, en laiſſant remplir la capacité de ſon eſprit de la beauté & de la douceur eſpérée du fruit défendu, ou peut-être d'une joie préſomptueuſe excitée dans ſon ame à la vûe de ſes perfections naturelles, ou enfin d'une tendreſſe natu-

relle pour sa femme, & d'une crainte déréglée de la contrister ; car apparemment tout cela a contribué à sa désobéissance.

Mais, après qu'il eut péché, ces plaisirs, qui ne faisoient que l'avertir avec respect, & ces douleurs qui, sans troubler sa félicité, lui faisoient seulement connoître qu'il pouvoit la perdre & devenir malheureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses sens & ses passions se révolterent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, & ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles.

Ainsi les sens & les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tiranniser les pécheurs; & cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des sens, que de celui de l'esprit & de la volonté des hommes qui, ayant perdu le pouvoir qu'ils avoient sur leurs corps, & n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumiere & cette force, par laquelle ils conservoient leur liberté & leur bonheur.

* On doit conclure en passant de ces deux manieres, selon lesquelles nous venons d'expliquer les désordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La premiere est, qu'il faut ôter de ce

* Remede au désordre que le péché originel a causé dans le monde, & le fondement de la Morale Chrétienne.

poids qui nous fait pancher, & qui nous entraîne vers les biens ſenſibles, en retranchant continuellement de nos plaiſirs, & en mortifiant la ſenſibilité de nos ſens par la pénitence & par la circonciſion du cœur.

La ſeconde eſt, qu'il faut demander à Dieu le poids de ſa Grace, & cette *délectation prévenante* *, que Jeſus-Chriſt nous a particuliérement méritée, ſans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il peſera toujours; &, ſi peu qu'il peſe, il nous entraînera infailliblement dans le péché & dans le déſordre.

Ces deux choſes ſont abſolument néceſſaires pour rentrer & pour perſévérer dans notre devoir. La raiſon, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'Evangile; & l'un & l'autre nous apprennent que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché, ſont des préparations néceſſaires, afin que le poids de la Grace nous redreſſe & nous attache à Dieu.

Mais, quoique dans l'état où nous ſommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos ſens, on n'en doit pas conclure qu'ils ſoient abſolument corrompus & mal réglés. Car, ſi l'on conſidere qu'ils nous ſont donnés pour la conſervation de notre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir & qu'ils nous conduiſent d'une maniere ſi juſte & ſi fidelle à leur fin, qu'il ſemble que c'eſt à tort qu'on les accuſe de corrup-

* *Voyez les Eclairciſſemens.*

tion & de déréglement. Ils avertissent si promptement l'ame par la douleur & par le plaisir, par les goûts agréables & désagréables, & par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire, ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison que cet ordre & cette exactitude soient une suite du péché.

II. *Ce ne sont pas nos sens qui nous jettent dans l'erreur, mais le mauvais usage de notre liberté.*

Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine, mais c'est le plus intérieur de notre ame, c'est notre liberté qui est corrompue. Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ses jugemens précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumiere, il est très-certain que l'on voit de la lumiere, quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit devant ou après le péché. Mais on se trompe, quand on juge que la chaleur que l'on sent, est hors de l'ame qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les sens ne nous jetteroient donc point dans l'erreur si nous faisions bon usage de notre liberté, & si nous ne nous servions point de leur rapport pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais, parce qu'il est très-difficile de s'en empêcher, & que nous y sommes quasi contraints, à cause de l'étroite union de notre ame avec notre

corps, voici de quelle maniere nous nous devons conduire dans leur usage, pour ne point tomber dans l'erreur.

III. *Régle pour éviter l'erreur dans l'usage de ses sens.*

Nous devons observer exactement cette régle. *De ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps,* parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connoître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

Mais, afin qu'on se délivre tout-à-fait de la facilité & de l'inclination que l'on a à suivre ses sens dans la recherche de la vérité, on va faire dans les Chapitres suivans une déduction des principales & des plus générales erreurs où ils nous jettent, & l'on reconnoîtra manifestement la vérité de ce que l'on vient d'avancer.

## CHAPITRE VI.

I. *Des erreurs de la vûe à l'égard de l'étendue en soi.* II. *Suite de ces erreurs sur des objets invincibles.* III. *Des erreurs de nos yeux touchant l'étendue considérée par rapport.*

LA vûe est le premier, le plus noble & le plus étendu de tout les sens; de sorte que, s'ils nous étoient donnés pour découvrir

vrir la vérité, elle y auroit ſeule plus de part que tous les autres enſemble. Ainſi il ſuffira de ruiner l'autorité que les yeux ont ſur la raiſon, pour nous détromper & pour nous porter à une défiance générale de tous nos ſens.

Nous allons donc faire voir que nous ne devons point nous appuyer ſur le témoignage de notre vûe, pour juger de la vérité des choſes en elles-mêmes, mais ſeulement pour découvrir le rapport qu'elles ont à la conſervation de notre corps; que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous repréſentent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures & dans leurs mouvemens, dans la lumiere & dans les couleurs, qui ſont les ſeules choſes que nous voyons; que toutes ces choſes ne ſont point telles qu'elles nous paroiſſent, que tout le monde s'y trompe, & que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre eſt infini. Nous commençons par l'étendue, & voici les preuves qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle eſt.

### I. *Des erreurs de la vûe à l'égard de l'étendue en ſoi.*

On voit aſſez ſouvent, avec des lunettes, des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de ſable qui eſt preſque inviſible *: on en a vû même de mille fois plus petits. Ces atomes vivans marchent auſſi bien que

* Journal des Savans, du 12 Novembre 1668.

les autres animaux. Ils ont donc des jambes & des pieds, des os dans ces jambes pour les ſoutenir (ou plutôt ſur ces jambes, car les os des inſectes c'eſt leur peau.) Ils ont des muſcles pour les remuer, des tendons & une infinité de fibres dans chaque muſcle, & enfin du ſang ou des eſprits animaux extrêmement ſubtils & déliés, pour remplir ou pour faire mouvoir ſucceſſivement ces muſcles. Il n'eſt pas poſſible ſans cela de concevoir qu'ils vivent, qu'ils ſe nourriſſent & qu'ils tranſportent leur petit corps en différens lieux, ſelon les différentes impreſſions des objets : ou plutôt il n'eſt pas poſſible que ceux-mêmes qui ont employé toute leur vie à l'anatomie & à la recherche de la nature, ſe repréſentent le nombre, la diverſité & la délicateſſe de toutes les parties, dont ces petits corps ſont néceſſairement compoſés pour vivre & pour exécuter toutes les choſes que nous leur voyons faire.

L'imagination ſe perd & s'étonne à la vûe d'une ſi étrange petiteſſe : elle ne peut atteindre ni ſe prendre à des parties qui n'ont point de priſe pour elle ; &,quoique la raiſon nous convainque de ce qu'on vient de dire, les ſens & l'imagination s'y oppoſent, & nous obligent ſouvent d'en douter.

Notre vûe eſt très-limitée ; mais elle ne doit pas limiter ſon objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue, a des bornes fort étroites ; mais il ne ſuit pas de-là que

l'étendue en ait. Elle eſt ſans doute infinie en un ſens ; & cette petite partie de matiere qui ſe cache à nos yeux eſt capable de contenir un monde dans lequel il ſe trouveroit autant de choſes, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux, dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent, & qui leur ſont imperceptibles à cauſe de leur petiteſſe effroyable, de même que ces autres nous ſont imperceptibles. Ce qu'un ciron eſt à notre égard, ces animaux le ſont à un ciron ; & peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits & de plus petits à l'infini, dans cette proportion ſi étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonſtrations évidentes & Mathématiques, de la diviſibilité de la matiere à l'infini ; & cela ſuffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits & plus petits à l'infini, quoique notre imagination s'effarouche de cette penſée. Dieu n'a fait la matiére que pour en former des ouvrages admirables ; &, puiſque nous ſommes certains qu'il n'y a point de parties dont la petiteſſe ſoit capable de borner ſa puiſſance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter, & diminuer ainſi ſans raiſon l'idée que nous avons d'un ouvrier infini, en meſurant ſa puiſſance & ſon adreſſe par notre imagination qui eſt finie ?

L'expérience nous a déja détrompés en

partie, en nous faiſant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions-nous qu'ils fuſſent les derniers & les plus petits de tous? Pour moi je ne vois pas qu'il y ait raiſon de ſe l'imaginer. Il eſt au contraire bien plus vraiſemblable de croire qu'il y en a de beaucoup plus petits que ceux que l'on a découvert; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microſcopes, comme les microſcopes manquent aux petits animaux.

Lorſqu'on examine au milieu de l'hiver le germe de l'oignon d'une tulipe avec une ſimple *loupe* ou verre convexe, ou même ſeulement avec les yeux, on découvre fort aiſément dans ce germe les feuilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent compoſer la fleur ou la tulipe, cette petite partie triangulaire qui enferme la graine, & les ſix petites colonnes qui l'environnent dans le fond de la tulipe. Ainſi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulipe ne renferme une tulipe toute entiere.

Il eſt raiſonnable de croire la même choſe du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, & généralement de toutes ſortes d'arbres & de plantes, quoique cela ne ſe puiſſe pas voir avec les yeux, ni même avec le microſcope; & l'on peut dire, avec quelqu'aſſurance, que tous les arbres ſont en petit dans le germe de leur ſemence.

Il ne paroît pas même déraiſonnable de penſer qu'il y a des arbres infinis dans un

ſeul germe; puiſqu'il ne contient pas ſeulement l'arbre dont il eſt la ſemence, mais auſſi un très-grand nombre d'autres ſemences qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres & de nouvelles ſemences d'arbres, leſquelles conſerveront peut-être encore dans une petiteſſe incompréhenſible d'autres arbres & d'autres ſemences auſſi fécondes que les premieres, & ainſi à l'infini. De ſorte que, ſelon cette penſée, qui ne peut paroître impertinente & biſarre qu'à ceux qui meſurent les merveilles de la puiſſance infinie de Dieu avec les idées de leur ſens & de leur imagination, on pourroit dire que dans un ſeul pepin de pomme il y auroit des pommiers, des pommes & des ſemences de pommiers pous des ſiécles infinis ou preſqu'infinis, dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans ſa ſemence; que la nature ne fait que développer ces petits arbres, en donnant un accroiſſement ſenſible à celui qui eſt hors de ſa ſemence, & des accroiſſemens inſenſibles, mais très-réels & proportionnés à leur grandeur, à ceux qu'on conçoit être dans leurs ſemences: car on ne peut pas douter qu'il ne puiſſe y avoir des corps aſſez petits pour s'inſinuer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs ſemences, & pour leur ſervir ainſi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes & de leurs germes ſe peut auſſi penſer des animaux & du germe dont ils ſont produits.

On voit dans le germe de l'oignon d'une tulipe une tulipe entiere. * On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, & qui n'a point été couvé, un poulet, qui est peut-être entiérement formé. ** On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, & on verra encore d'autres animaux dans leur germe, lorsqu'on aura assez d'adresse & d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux : car la vûe de l'esprit a bien plus d'étendue que la vûe du corps. Nous devons donc penser outre cela que tous les corps des hommes & des animaux qui naîtront jusqu'à la consommation des siécles, ont peut-être été produits dès la création du monde ; je veux dire que les femelles des premiers animaux ont peut-être été créées avec tous ceux de même espéce qu'ils ont engendrés, & qui devoient s'engendrer dans la suite des temps.

On pourroit encore pousser davantage cette pensée, & peut-être avec beaucoup de raison & de vérité : mais on appréhende, avec sujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les ouvrages de Dieu. On n'y voit qu'infinités par-tout ; & non-seulement nos sens & notre imagination sont trop limités pour les comprendre, mais l'esprit

* Le germe de l'œuf est sous une petite tache blanche qui est sur le jaune.

** Voyez le Livre *De formatione pulli in ovo*, de M. Malpighi.

Voyez *Miracula naturæ*, de M. Swammerdam.

même, tout pur & tout dégagé qu'il eſt de la matiere, eſt trop groſſier & trop foible, pour pénétrer le plus petit des Ouvrages de Dieu. Il ſe perd, il ſe diſſipe, il s'éblouit, il s'effraye à la vûe de ce qu'on appelle un atome ſelon le langage des ſens. Mais toutefois l'eſprit pur a cet avantage ſur les ſens & ſur l'imagination, qu'il reconnoît ſa foibleſſe & la grandeur de Dieu, & qu'il apperçoit l'infini dans lequel il ſe perd : au lieu que notre imagination & nos ſens rabaiſſent les Ouvrages de Dieu, & nous donnent une ſotte confiance, qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir l'idée de toutes choſes que nous découvrons avec les microſcopes, & par la raiſon. Nous n'appercevons point par notre vûe de plus petit corps qu'un ciron ou une mite. La moitié d'un ciron n'eſt rien, ſi nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'eſt qu'un point de Mathématique à ſon égard : on ne peut la diviſer ſans l'anéantir. Notre vûe ne nous repréſente donc point l'étendue ſelon ce qu'elle eſt en elle-même, mais ſeulement ce qu'elle eſt par rapport à notre corps : &, parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport conſidérable à notre corps, & que cela ne peut ni le conſerver ni le détruire, notre vûe nous le cache entiérement.

Mais, ſi nous avions les yeux faits comme des microſcopes, ou plutôt ſi nous étions auſſi petits que les cirons & les mites, nous jugerions tout autrement de la grandeur des

corps. Car ſans doute ces petits animaux ont les yeux diſpoſés pour voir ce qui les environne & leur propre corps beaucoup plus grand ou compoſé d'un plus grand nombre de parties que nous ne le voyons; puiſqu'autrement ils n'en pourroient pas recevoir les impreſſions néceſſaires à la conſervation de leur vie, & qu'ainſi les yeux qu'ils ont leur ſeroient entiérement inutiles.

Mais, afin de ſe mieux perſuader de tout ceci, nous devons conſidérer que nos propres yeux ne ſont en effet que des lunettes naturelles; que leurs humeurs ſont le même effet que les verres dans les lunettes, & que, ſelon la ſituation qu'elles gardent entre elles, & ſelon la figure du *cryſtallin* & de ſon éloignement de la * *retine*, nous voyons les objets différemment. De ſorte qu'on ne peut pas aſſurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui les voient préciſément de la même grandeur, ou compoſés de ſemblables parties, puiſqu'on ne peut pas aſſurer que leurs yeux ſoient tout-à-fait ſemblables.

Tous les hommes voyent les objets de même grandeur en ce ſens, qu'ils les voient compris dans les mêmes bornes ou par des angles égaux. Car ils en voient les extrémités par des lignes droites, & qui compoſent un angle viſuel qui eſt ſenſiblement égal, lorſque les objets ſont vûs d'une égale diſtance. Mais il n'eſt pas certain que l'idée ſenſible qu'ils ont de la grandeur d'un mê-

* C'eſt le nerf optique.

me objet soit égale en eux: parce que les moyens qu'ils ont de juger de la distance, dont dépend la grandeur de cette idée, ne sont pas égaux. De plus, ceux dont les fibres du nerf optique sont plus petites & plus délicates, peuvent remarquer dans un objet beaucoup plus de parties que ceux dont ce nerf est d'un tissu plus grossier.

* Il n'y a rien de si facile que de démontrer géométriquement toutes ces choses: &, si elles n'étoient pas assez connues, on s'arrêteroit davantage à les prouver. Mais, parce que plusieurs personnes ont déja traité ces matieres, on prie ceux qui s'en veulent instruire, de les consulter.

Puisqu'il n'est pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde qui voient les objets de la même grandeur; & que ** quelquefois un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le Journal des Savans de Rome, du mois de Janvier 1669, il est visible qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en quarré, ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée

* *Voyez* la Dioptrique *de M. Descartes*.

** Un de mes amis voit toujours le caractere d'un Livre plus gros de l'œil droit que du gauche.

nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend que le plus petit de tous les corps ne seroit point petit s'il étoit seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre, qui ne seroit qu'un point à l'égard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre & pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné, & que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connoître à peu près les rapports qui se trouvent entre ces infinis, dont le monde est composé; que l'un, par exemple, est double de l'autre, & qu'une toise contient six pieds: mais cependant il ne peut se former une idée qui représente que ces choses sont en elles-mêmes.

Je veux toutefois supposer que l'esprit soit capable d'idées qui égalent ou qui mesurent l'étendue des corps que nous voyons; car il est assez difficile de bien persuader aux hommes le contraire. Examinons donc ce qu'on peut conclure de cette supposition. On en conclura sans doute que Dieu ne nous trompe pas; qu'il ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes, qui grossissent ou qui diminuent les objets; & qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent

nous-mêmes, en jugeant des choſes avec trop de précipitation. Car nous jugeons ſouvent que les objets dont nous avons des idées, exiſtent, & même qu'ils ſont tout-à-fait ſemblables à ces idées ; & il arrive ſouvent que ces objets ne ſont point ſemblables à nos idées, & même qu'ils n'exiſtent point.

De ce que nous avons l'idée d'une choſe, il ne s'enſuit pas qu'elle exiſte, & encore moins qu'elle ſoit entiérement ſemblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée ſenſible de grandeur, lorſqu'une toiſe eſt devant nos yeux, il ne s'enſuit pas que cette toiſe n'ait que l'étendue qui nous eſt repréſentée par cette idée. Car premiérement tous les hommes n'ont pas préciſément la même idée ſenſible de cette toiſe, puiſque tous n'ont pas les yeux diſpoſés de la même façon. Secondement, une même perſonne n'a quelquefois pas la même idée ſenſible d'une toiſe, lorſqu'il voit cette toiſe avec l'œil droit & enſuite avec le gauche, comme nous avons déja dit. Enfin il arrive ſouvent que la même perſonne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différens tems, ſelon qu'elle les croit plus ou moins éloignés, comme nous expliquerons ailleurs.

C'eſt donc un préjugé, qui n'eſt appuyé ſur aucune raiſon, que de croire qu'on voit les corps tels qu'ils ſont en eux-mêmes. Car, nos yeux ne nous étant donnés que pour la conſervation de notre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir en nous faiſant

avoir des idées des objets, lesquelles soient proportionnées à celle que nous avons de la grandeur de notre corps, quoiqu'il y ait dans ces objets une infinité de parties qu'ils ne nous découvrent point.

Mais, pour mieux comprendre ce que nous devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux, imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, & d'une portion de matiere de la grosseur d'une balle, un ciel & une terre, & des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes se verroient les uns les autres, & les parties de leurs corps, & même les petits animaux qui seroient capables de les incommoder: car autrement leurs yeux leur seroient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste dans cette supposition que ces petits hommes auroient des idées de la grandeur des corps, bien différentes de celles que nous en avons; puisqu'ils regarderoient leur petit monde, qui ne seroit qu'une balle à notre égard, comme des espaces infinis, à peu près de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou si nous le trouvons plus facile à concevoir, pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste que celle que nous habitons; de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre comme la nôtre seroit à celle dont nous venons de parler dans la supposition précédente. Pensons outre cela

que Dieu ait gardé dans toutes les parties qui composeroient ce nouveau monde, la même proportion que dans celles qui composent le nôtre. Il est clair que les hommes de ce dernier monde seroient plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre terre & les étoiles les plus éloignées que nous voyons: &,cela étant, il est visible que, s'ils avoient les mêmes idées de l'étendue des corps que nous en avons, ils ne pourroient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, & qu'ils en verroient quelques-autres d'une grosseur énorme. De sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils vissent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste, dans les deux suppositions que nous venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde auroient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, supposé que leurs yeux leur fissent avoir des idées des objets qui seroient autour d'eux, proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or, si ces hommes assuroient hardiment, sur le témoignage de leurs yeux, que les corps seroient tels qu'ils les verroient, il est visible qu'ils se tromperoient; personne n'en peut douter. Cependant il est certain que ces hommes auroient tout autant de raison que nous de défendre leur sentiment. Apprenons donc, par leur exemple, que nous sommes très-incertains de la véritable grandeur des corps que nous voyons, & que tout ce que

nous en pouvons ſavoir par notre vûe, n'eſt que le rapport qui eſt entr'eux & le nôtre, rapport nullement exact : en un mot, que nos yeux ne nous ſont pas donnés pour juger de la vérité des choſes, mais ſeulement pour nous faire connoître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque choſe.

Mais les hommes ne ſe fient pas ſeulement à leurs yeux pour juger des objets viſibles : ils s'y fient même pour juger de ceux qui ſont inviſibles. Dès qu'ils ne voient point certaines choſes, ils en concluent qu'elles ne ſont point ; attribuant ainſi à la vûe une pénétration en quelque façon infinie. C'eſt ce qui les empêche de reconnoître les véritables cauſes d'une infinité d'effets naturels ; car, s'ils les rapportent à des facultés & à des qualités imaginaires, c'eſt ſouvent parce qu'ils ne voient pas les réelles qui conſiſtent dans la différente configuration de ces corps.

Ils ne voient point, par exemple, les petites parties de l'air & de la flamme, encore moins celles de la lumiere, ou d'une autre matiere encore plus ſubtile ; & cela les porte à ne pas croire qu'elles exiſtent, ou à juger qu'elles ſont ſans force & ſans action. Ils ont recours à des qualités occultes ou à des facultés imaginaires, pour expliquer tous les effets dont ces parties imperceptibles ſont la cauſe naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vuide pour expliquer l'élévation de l'eau

dans les pompes, qu'à la peſanteur de l'air; à des qualités de la Lune, pour le flux & le reflux de la Mer, qu'au preſſement de l'air qui environne la terre : à des facultés *attractives* dans le Soleil pour l'élévation des vapeurs, qu'au ſimple mouvement d'impulſion cauſé par les parties de la matiere ſubtile qu'il répand ſans ceſſe. Ils regardent comme impertinente la penſée de ceux qui n'ont recours qu'à du ſang & à de la chair, pour rendre raiſon de tous les mouvemens des animaux, des habitudes même & de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, &, par conſéquent, ſans une capacité ſuffiſante pour conſerver des veſtiges d'un nombre preſqu'infini de choſes qui y ſont. Ils aiment mieux admettre, ſans le concevoir, une ame dans les bêtes qui ne ſoit ni corps ni eſprit, des qualités & des eſpéces intentionnelles pour les habitudes, & pour la mémoire des hommes, ou de ſemblables choſes, deſquelles on ne trouve point de notion particuliere dans ſon eſprit.

On ſeroit trop long ſi on s'arrêtoit à faire le dénombrement des erreurs auxquelles ce préjugé nous porte : il y en a très-peu dans la Phyſique auxquelles il n'ait donné quelqu'occaſion; &, ſi on veut faire une forte réflexion, on en ſera peut-être étonné.

Mais, quoiqu'on ne veuille pas trop s'arrêter à ces choſes, on a pourtant de la peine à ſe taire ſur le mépris que les hommes font

ordinairement des inſectes & des autres petits animaux qui naiſſent d'une matiere qu'ils appellent corrompue. C'eſt un mépris injuſte qui n'eſt fondé que ſur l'ignorance de la choſe qu'on mépriſe, & ſur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de mépriſable dans la nature, & tous les ouvrages de Dieu ſont dignes qu'on les reſpecte, & qu'on les admire. principalement, ſi l'on prend garde à la ſimplicité des voies par leſquelles Dieu les fait & les conſerve. Les plus petits moucherons ſont auſſi parfaits que les animaux les plus énormes. Les proportions de leurs membres ſont auſſi juſtes que celles des autres, & il ſemble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornemens pour récompenſer la petiteſſe de leurs corps. Ils ont des couronnes, des aigrettes & d'autres ajuſtemens ſur leur tête, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer : & je puis dire hardiment que tous ceux qui ne ſe ſont jamais ſervis que de leurs yeux, n'ont jamais rien vû de ſi beau, de ſi juſte, ni même de ſi magnifique dans les maiſons des plus grands Princes, que ce qu'on voit avec des lunettes ſur la tête d'une ſimple mouche. L'homme, par exemple, n'a qu'un cryſtallin dans chaque œil, la mouche en a plus de mille, mais rangés avec un ordre & une juſteſſe merveilleuſe.

Il eſt vrai que ces choſes ſont fort petites, mais il eſt encore plus ſurprenant qu'il ſe trouve tant de beautés ramaſſées dans un ſi petit eſpace ; & quoiqu'elles ſoient fort

communes, elles n'en ſont pas moins eſtimables, & ces animaux n'en ſont pas moins parfaits en eux-mêmes: au contraire Dieu en paroît plus admirable, qui a fait avec tant de profuſion & de magnificence un nombre preſqu'infini de miracles en les produiſant.

Cependant notre vûe nous cache toutes ces beautés: elle nous fait mépriſer tous ces Ouvrages de Dieu, ſi dignes de notre admiration, & à cauſe que ces animaux ſont petits par rapport à notre corps, elle nous les fait conſidérer comme petits abſolument, & enſuite comme mépriſables à cauſe de leur petiteſſe, comme ſi les corps pouvoient étre petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point ſuivre les impreſſions de nos ſens dans le jugement que nous portons de la grandeur des corps: &, quand nous dirons, par exemple, qu'un oiſeau eſt petit, ne l'entendons-nous pas abſolument, car rien n'eſt grand ni petit en ſoi. Un oiſeau même eſt grand par rapport à une mouche; & s'il eſt petit par rapport à notre corps, il ne s'en ſuit pas qu'il le ſoit abſolument, puiſque notre corps n'eſt pas une régle abſolue ſur laquelle nous devions meſurer les autres. Il eſt lui-même très-petit par rapport à la terre; & la terre par rapport au cercle, que le Soleil ou la terre même décrit à l'entour l'un de l'autre: & ce cercle par rapport à l'eſpace contenu entre nous & les étoiles fixes; & ainſi en continuant, car nous pouvons toujours ima-

giner des eſpaces plus grands & plus grands à l'infini.

### III. *De l'erreur de nos yeux touchant l'étendue des corps par rapport les uns aux autres.*

Mais il ne faut pas nous imaginer que nos ſens nous apprennent au juſte le rapport que les autres corps ont avec le nôtre: car l'exactitude & la juſteſſe ne ſont point eſſentielles aux connoiſſances ſenſibles, qui ne doivent ſervir qu'à la conſervation de la vie. Il eſt vrai que nous connoiſſons aſſez exactement le rapport que les corps qui ſont proches de nous ont avec le nôtre: mais, à proportion que ces corps s'éloignent, nous les connoiſſons moins, parce qu'alors, ils ont moins de rapport avec notre corps. L'idée ou le ſentiment de grandeur que nous avons à la vûe de quelque corps, diminue à proportion que ce corps eſt moins en état de nous nuire; & cette idée ou ſentiment s'étend à meſure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à meſure que le rapport qu'il a avec notre corps s'augmente. Enfin, ſi ce rapport ceſſe tout-à-fait, je veux dire, ſi quelque corps eſt ſi petit ou ſi éloigné de nous, qu'il ne puiſſe nous nuire, nous n'en avons plus aucun ſentiment. De ſorte que par la vûe nous pouvons quelquefois juger à peu près du rapport que les corps ont avec le nôtre, & de celui qu'ils ont entr'eux: mais nous ne devons jamais

croire qu'ils ſoient de la grandeur qu'ils nous paroiſſent.

Nos yeux, par exemple, nous repréſentent le Soleil & la Lune de la largeur d'un ou de deux piés : mais il ne faut pas nous imaginer, comme Epicure & Lucrece, qu'ils n'aient veritablement que cette largeur. La même Lune nous paroît à la vûe beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, & néanmoins on ne doute pas qu'elle ne ſoit, ſans comparaiſon, plus petite. De même nous voyons tous les jours ſur la terre deux ou pluſieurs choſes, deſquelles nous ne ſaurions découvrir au juſte la grandeur ou le rapport, parce qu'il eſt néceſſaire, pour en juger, d'en connoître la juſte diſtance, ce qu'il eſt très-difficile de ſavoir.

Nous avons même de la peine à juger avec quelque certitude, du rapport qui ſe trouve entre deux corps, qui ſont tout proche de nous : il les faut prendre entre nos mains, & les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, &, avec tout cela, nous héſitons ſouvent ſans en pouvoir rien aſſurer. Cela ſe reconnoît viſiblement, lorſqu'on veut examiner la grandeur de quelques piéces de monnoies preſqu'égales : car alors on eſt obligé de les mettre les unes ſur les autres, pour voir, d'une maniere plus sûre que par la vûe, ſi elles conviennent en grandeur. Si, ayant tiré une ligne ſur le papier, on en éleve, perpendiculairement à ſon extrémité, une ſeconde de même longueur ; elle paroîtra à peu près égale à la premiere,

miere. Mais, si on l'éleve du milieu de la premiere, elle paroîtra sensiblement plus longue, & d'autant plus longue qu'elle sera plus proche du milieu de la premiere. On peut faire la même expérience avec deux pailles ; de sorte que, pour savoir qu'elles sont égales, ou laquelle est la plus grande, il faut, ce qu'on fait naturellement, les coucher l'une sur l'autre. Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps en eux-mêmes, mais aussi dans les rapports que les corps ont entr'eux.

AVERTISSEMENT.

*Ceux qui ne savent pas comment les yeux sont faits, ni les raisons de leur construction, feront bien de lire, avant ce Chapitre, l'addition qu'ils trouveront à la fin de cet Ouvrage.*

---

## CHAPITRE VII.

I. *Des erreurs de nos yeux touchant les figures.* II. *Nous n'avons aucune connoissance des plus petites.* III. *Que la connoissance que nous avons des plus grandes n'est pas exacte.* IV. *Explication de certains jugemens naturels qui nous empêchent de nous tromper.* V. *Que ces mêmes jugemens nous trompent dans des rencontres particulieres.*

### I. DES ERREURS DE NOTRE VUE TOUCHANT LES FIGURES.

NOTRE vûe nous porte moins à l'erreur, quand elle nous représente les figures, que quand elle nous représente

toute autre chose; parce que la figure en soi n'est rien d'absolu, & que sa nature consiste dans le rapport, qui est entre les parties qui terminent quelqu'espace, & quelque ligne droite, ou un point que l'on conçoit dans cet espace, & que l'on peut appeller, comme dans le cercle, centre de la figure. Cependant nous nous trompons en mille manieres dans les figures, & nous n'en connoissons jamais aucune par les sens dans la derniere exactitude.

## II. *Que nous n'avons aucune connoissance des plus petites.*

Nous venons de prouver que notre vûe ne nous fait pas voir toute sorte d'étendue, mais seulement celle qui a un rapport assez considérable avec notre corps; & que, pour cette raison, nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux, ni celles qui composent tous les corps, tant durs que liquides. Ainsi, ne pouvant appercevoir ces parties, à cause de leur petitesse, il s'ensuit que nous n'en pouvons appercevoir les figures, puisque la figure des corps n'est que le terme qui les borne. Voilà donc déja un nombre presqu'infini de figures, & même le plus grand que nos yeux ne nous découvrent point; & ils portent même l'esprit, qui se fie trop à leur capacité, & qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III. *Que la connoissance que nous avons des plus grandes, n'est point exacte.*

Pour les corps proportionnés à notre vûe, qui sont en très-petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à peu près leur figure, mais nous ne la connoissons jamais exactement par les sens. Nous ne pouvons pas même nous assurer, par la vûe, si un rond & un quarré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse & parallélogramme : quoique ces figures soient entre nos mains, & tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue; il nous faut pour cela une régle. Mai quoi? nous ne savons pas, si la régle même est telle que nous la supposons devoir être, & nous ne pouvons nous en assurer entiérement. Cependant, sans la connoissance de la ligne, on ne peut jamais connoître aucune figure, comme tout le monde sait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout proche de nos yeux & entre nos mains: mais, si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux? Je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire : on les apprendra aisément dans quelque Livre d'Optique, ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car, puisque

les Peintres sont obligés de les changer presque toutes, afin qu'elles paroissent dans leur naturel, & de peindre, par exemple, des cercles comme des ovales, c'est une marque infaillible des erreurs de notre vûe dans les objets qui ne sont pas peints. Mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations qu'on doit regarder comme une espéce de jugemens naturels, & qu'on pourroit appeller jugemens des sens.

IV. *Explication de certains jugemens naturels qui nous empêchent de nous tromper. Je les appelle* naturels, *parce que c'est l'Auteur de la Nature qui nous les donne.*

Quand nous regardons un cube, par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons ne font presque jamais de projection, ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux; puisque l'image de chacun de ces côtés, qui se peint sur la *rétine* ou nerf optique, est fort semblable à un cube peint en perspective: &, par conséquent, la sensation que nous en avons nous devroit représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective. Cependant nous les voyons toutes égales, & nous ne nous trompons point.

Or l'on pourroit dire que cela arrive par une espéce de jugement que nous faisons naturellement; savoir, que les faces du cube les plus éloignées, & qui sont vûes obliquement, ne doivent pas former sur le

fond de nos yeux des images auſſi grandes que les faces qui ſont plus proches. Mais, comme les ſens ne font que ſentir, & ne jugent jamais à proprement parler, il eſt certain que ce jugement naturel n'eſt qu'une ſenſation compoſée, laquelle, par conſéquent, peut quelquefois être fauſſe. Je l'appelle compoſée, parce qu'elle dépend de deux ou pluſieurs impreſſions qui ſe font en même-temps dans nos yeux. Lors, par exemple, que je regarde un homme qui marche, il eſt certain qu'à proportion qu'il s'approche de moi, l'image ou l'impreſſion qui ſe trace de ſa hauteur dans le fond de mes yeux augmente toujours, & devient enfin double, lorſqu'étant à dix pas il n'eſt plus qu'à cinq. Mais, parce que l'impreſſion de la diſtance diminue dans la même proportion que l'autre augmente, je le vois toujours de la même grandeur. Ainſi la ſenſation que j'ai de cet homme dépend ſans ceſſe de deux impreſſions différentes, ſans compter le changement de ſituation des yeux, & le reſte dont je parlerai dans la ſuite.

Cependant, ce qui n'eſt en nous que ſenſation, pouvant être conſidéré par rapport à l'Auteur de la nature qui l'excite en nous comme une eſpéce de jugement, je parle des ſenſations comme des jugemens naturels; parce que cette maniere de parler ſert à rendre raiſon des choſes, comme on le peut voir ici, dans le neuviéme chapitre, vers la fin, & dans pluſieurs autres endroits.

V. *Que ces mêmes jugemens nous trompent dans quelque rencontre particuliere.*

Quoique ces jugemens, dont je parle, nous servent à corriger nos sens en mille façons différentes, & que sans eux nous nous tromperions presque toujours, cependant ils ne laissent pas de nous être des occasions d'erreurs. S'il arrive, par exemple, que nous voyons le haut d'un clocher derriere une grande muraille, ou derriere une montagne, il nous paroîtra assez proche & assez petit. Que si après nous le voyons dans la même distance, mais avec plusieurs terres & plusieurs maisons entre nous & lui, il nous paroîtra sans doute plus éloigné & plus grand; quoique dans l'une & dans l'autre maniere, la projection des rayons du clocher, ou l'image du clocher, qui se peint au fond de notre œil, soit toute la même. Or l'on peut dire que nous le voyons plus grand, à cause d'un jugement que nous faisons naturellement; savoir, que puisqu'il y a tant de terres entre nous & le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné, & par conséquent plus grand.

Que si au contraire nous ne voyons point de terres entre nos yeux & le clocher, quoique nous sachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup & qu'il est fort éloigné, ce qui est assez remarquable, il nous paroîtra toutefois fort proche & fort petit, comme je viens de dire. Et l'on peut encore penser que cela se fait par une espéce de jugement

naturel à notre ame, laquelle voit de la sorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou six cens pas. Car d'ordinaire notre imagination ne se représente pas plus d'étendue entre les objets, si elle n'est aidée par la vûe sensible d'autres objets qu'elle voye entre deux, & au-delà desquels elle puisse encore imaginer.

C'est pour cela que quand la Lune * se leve ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horison : car, étant fort haute, nous ne voyons point entr'elle & nous d'objets dont nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la Lune par leur comparaison. Mais, quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons entr'elle & nous plusieurs campagnes, dont nous connoissons à peu près la grandeur : & ainsi nous la jugeons plus éloignée, &, à cause de cela, nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer que, lorsqu'elle est élevée au-dessus de nos têtes, quoique nous sachions très-certainement, par la raison qu'elle est dans une très-grande distance, nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche & fort petite : parce qu'en effet ces jugemens naturels de la vûe se font en nous, sans nous & même malgré nous. De même, quoique nous sachions que la Lune ne va pas du côté qu'il nous plaît d'aller, cependant si

* Voyez le chap. 9. vers la fin, & ma réponse à M. Regis ci-dessous.

nous la regardons en courant, nous la verrons toujours courir avec nous, & du même côté que nous : donc la raiſon eſt que l'image de la Lune (j'entens toujours par l'image l'impreſſion que l'objet fait au fond de l'œil) ne change point ſenſiblement de place dans le fond de nos yeux, quoique nous courions ; & cela à cauſe de la grande diſtance, comme il eſt facile de le démontrer. Ainſi, ſentant bien que nous courons, nous devons naturellement juger qu'elle court comme nous. Mais, quand nous courons en regardant des objets proches de nous, comme leurs images changent de place dans le fond de nos yeux, ou augmentent à proportion du mouvement que nous ſentons en nous-mêmes, nous jugeons naturellement qu'ils ſont immobiles, c'eſt-à-dire, que nous les voyons immobiles. Or ces jugemens naturels, quoique très-utiles, nous engagent ſouvent dans quelque erreur, en nous faiſant former des jugemens libres, qui s'accordent parfaitement avec eux. Car, quand on juge comme l'on ſent, on ſe trompe toujours en quelque choſe, quoiqu'on ne ſe trompe jamais en rien, quand on juge comme l'on conçoit : parce que le corps n'inſtruit que pour le corps, & qu'il n'y a que Dieu qui enſeigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces jugemens naturels ne nous trompent pas ſeulement dans l'éloignement & dans la grandeur des corps, mais auſſi en nous faiſant voir leur figure autre qu'elle n'eſt.

Nous voyons, par exemple, le Soleil & la Lune, & les autres corps ſphériques fort éloignés, comme s'ils étoient plats & comme des cercles. Parce que, dans cette grande diſtance, nous ne pouvons pas diſtinguer ſi la partie qui eſt vers le centre de ces corps eſt plus proche de nous que les autres; &, à cauſe de cela nous la jugeons dans une égale diſtance. C'eſt auſſi pour la même raiſon que nous jugeons que toutes les étoiles & le bleu qui paroît au Ciel ſont à peu près dans le même éloignement que leurs voiſines, & comme dans une voûte parfaitement convexe & elliptique; parce que notre eſprit ſuppoſe toujours l'égalité, où il ne voit point d'inégalité. Cependant il ne la devroit poſitivement reconnoître qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vûe, à l'égard des figures des corps; parce qu'on s'en peut inſtruire dans quelque livre d'Optique. Cette ſcience en effet n'apprend que la maniere de tromper les yeux; & toute ſon adreſſe ne conſiſte qu'à trouver des moyens pour nous faire avoir les ſenſations compoſées ou les jugemens naturels dont je viens de parler, dans le tems que nous ne les devons pas avoir. Et cela ſe peut exécuter en tant de différentes manieres que, de toutes les figures qui ſont au monde, il n'y en a pas une ſeule qu'on ne puiſſe peindre en mille façons; de ſorte que la vûe s'y trompera infailliblement. Mais ce n'eſt pas ici

le lieu d'expliquer ces choſes à fond. Ce que l'on a dit ſuffit pour faire voir qu'il ne faut pas tant ſe fier à ſes yeux, lors même qu'ils nous repréſentent la figure des corps; quoiqu'en matiere de figures ils ſoient beaucoup plus fidéles qu'en toute autre rencontre.

## CHAPITRE VIII.

I. *Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la viteſſe du mouvement conſidéré en ſoi.* II. *Que la durée, qui eſt néceſſaire pour connoître le mouvement, ne nous eſt pas connue.* III. *Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement & le repos.*

Nous avons découvert les principales, & plus générales erreurs de notre vûe, à l'égard de l'étendue & des figures; il faut maintenant corriger celles où cette même vûe nous engage touchant le mouvement de la matiére. Et cela ne ſera guères difficile, après ce que nous avons dit de l'étendue; car il y a tant de rapport entre ces deux choſes que, ſi nous nous trompons dans la grandeur des corps, il eſt abſolument néceſſaire que nous nous trompions auſſi dans leur mouvement.

Mais, afin de ne rien dire que de net & de diſtinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de mouvement; car ce terme ſignifie ordinairement deux choſes: la premiere eſt une certaine force, qu'on imagine dans

le corps mû, qui eſt la cauſe de ſon mouvement : la ſeconde eſt le tranſport continuel d'un corps, qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on conſidere comme en repos.

Quand on dit, par exemple, qu'une boule a communiqué de ſon mouvement à une autre, le mot de mouvement ſe prend dans la premiere ſignification : mais, ſi on dit ſimplement qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il ſe prend dans la ſeconde. En un mot, ce terme, *mouvement*, ſignifie la cauſe & l'effet tout enſemble, qui ſont cependant deux choſes toutes différentes.

On eſt, ce me ſemble, dans des erreurs très-groſſiéres ; & même très-dangereuſes touchant la force qui donne le mouvement & qui tranſporte les corps. Ces beaux termes de *nature*, & de qualités *impreſſes*, ne ſemblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux ſavans, & l'impiété des libertins, comme il ſeroit facile de le prouver. Mais ce n'eſt pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'eſt rien de viſible, & je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire *, quand il ſera tems.

Le mouvement, pris dans le ſecond ſens, & pour ce tranſport d'un corps qui s'éloid'un autre, eſt quelque choſe de viſible, & le ſujet de ce Chapitre.

* *V.* le chap. troiſiéme de la deuxiéme part. du ſixiéme Livre.

I. *Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement, considéré en lui-même.*

J'ai, ce me semble, démontré dans le sixiéme Chapitre, que notre vûe ne nous faisoit pas connoître la grandeur des corps en eux-mêmes, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres. D'où je conclus que nous ne pouvons aussi connoître la grandeur véritable ou absolue de leurs mouvemens, c'est-à-dire de leur vitesse & de leur lenteur ; mais seulement le rapport que ces mouvemens ont les uns avec les autres, & principalement avec celui qui arrive ordinairement à notre corps : ce que je prouve ainsi.

Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur d'un mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru ; ainsi, puisque nos yeux ne nous font point voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étendue, & elle n'a sa force que parce qu'elle est une suite nécessaire de ce que j'en ai démontré. En voici une qui ne suppose rien. Je dis donc que, quand même nous pourrions connoître clairement la véritable grandeur de l'espace parcouru, il ne s'ensuivroit pas que nous pussions de même connoître celle du mouvement.

La grandeur ou la vitesse du mouvement

renferme deux choſes. La premiére, eſt le tranſport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint-Germain : la ſeconde, eſt le tems qu'il a fallu pour ce tranſport. Or il ne ſuffit pas de ſavoir exactement combien il y a d'eſpace entre Paris & Saint-Germain, pour ſavoir ſi un homme y eſt allé d'un mouvement vîte ou d'un mouvement dont il faut, outre cela, ſavoir combien il a employé de tems pour en faire le chemin. J'accorde donc qne l'on ſache au vrai la longueur de ce chemin ; mais je nie abſolument qu'on puiſſe connoître exactement par la vûe, ni même de quelqu'autre maniere que ce ſoit, le tems qu'on a mis à le faire, & la véritable grandeur de la durée.

II. *Que la durée, qui eſt néceſſaire pour connoître la grandeur du mouvement, ne nous eſt pas connue.*

Cela paroît aſſez, de ce qu'en de certains tems une ſeule heure nous paroît auſſi longue que quatre, & au contraire en d'autres tems quatre heures s'écoulent inſenſiblement. Quand, par exemple, on eſt comblé de joie, les heures ne durent qu'un moment ; parce qu'alors le tems paſſe ſans qu'on y penſe. Mais, quand on eſt abbattu de triſteſſe, ou que l'on ſouffre quelque douleur, les jours durent beaucoup plus long-tems. La raiſon de ceci eſt qu'alors l'eſprit s'ennuie de la durée parce qu'elle lui eſt pénible. Comme il s'y applique davantage il la reconnoît mieux ; & ainſi il la

trouve plus grande que durant la joie, ou quelque occupation agréable, qui le fait sortir comme hors de lui pour s'attacher à l'objet de sa joie ou de son occupation. Car de même qu'une personne trouve un tableau d'autant plus grand, qu'il s'arrête à considérer avec plus d'attention les moindres choses qui y sont représentées ; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en distingue toutes les parties avec un mycroscope ; ainsi l'esprit trouve sa durée d'autant plus grande qu'il la considere avec plus d'attention, & qu'il en sent toutes les parties.

De sorte que je ne doute point que Dieu ne puisse appliquer de telle sorte notre esprit aux parties de la durée, en nous faisant avoir un très-grand nombre de sensations dans très-peu de tems, qu'une seule heure nous paroisse plusieurs siécles. Car enfin il n'y a point d'instant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps ; &, de même que la plus petite partie de la matiére se peut diviser à l'infini, on peut aussi donner des parties de durée plus petites & plus petites à l'infini, comme il est facile de le démontrer. Si donc l'esprit étoit attentif à ces petites parties de sa durée par des sensations, qui laissassent quelques traces dans le cerveau, desquelles il se pût ressouvenir, il la trouveroit, sans doute, beaucoup plus longue qu'elle ne lui paroît.

Mais enfin l'usage des montres prouve assez qu'on ne connoît point exactement

la durée ; & cela me ſuffit. Car, puiſque l'on ne peut connoître la grandeur du mouvement en lui-même, qu'on ne connoiſſe auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré, il s'enſuit que, ſi l'on ne peut exactement connoître la grandeur abſolue de la durée, on ne peut auſſi connoître exactement la grandeur abſolue du mouvement.

Mais, parce que l'on peut connoître quelques rapports des durées ou des tems les uns avec les autres, on peut auſſi connoître quelques rapports des mouvemens les uns avec les autres. Car de même qu'on peut ſavoir que l'année du Soleil eſt plus longue que celle de la Lune ; on peut auſſi ſavoir qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortue. De ſorte que, ſi nos yeux ne nous font point voir la grandeur abſolue du mouvement, ils ne laiſſent pas de nous aider à en connoître à peu près la grandeur relative ; c'eſt-à-dire le rapport qu'un mouvement a avec un autre ; & c'eſt cela ſeul qu'il eſt néceſſaire de ſavoir pour la conſervation de notre corps.

III. *Exemple de l'erreur de nos yeux touchant le mouvement ou le repos des corps.*

Il y a bien des rencontres dans leſquelles on reconnoît clairement que notre vûe nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même aſſez ſouvent que les choſes, qui nous paroiſſent ſe mouvoir, ne ſont point mûes, & qu'au contraire, celles qui nous paroiſſent comme en repos, ne laiſſent pas

d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vîte & d'un mouvement fort égal, on voit que les terres & les villes s'éloignent; elles paroissent en mouvement, & le vaisseau paroît en repos.

De même, si un homme étoit placé sur la planete de Mars, il jugeroit à la vûe que le Soleil, la terre & les autres planetes avec toutes les étoiles fixes feroient leur circonvolution environ en 24 ou 25 heures, qui est le tems que Mars emploie à faire son tour sur son axe. Cependant la terre, le Soleil & les étoiles ne tournent point autour de cette planete : de sorte que cet homme verroit des choses en mouvement, qui sont en repos, & se croiroit en repos, quoiqu'il fût en mouvement.

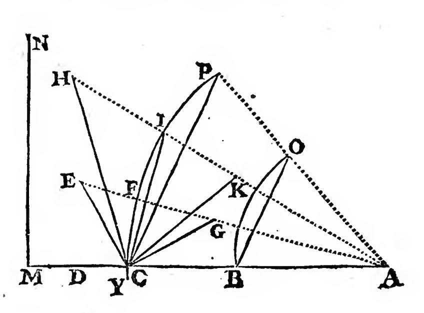
Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui seroit sur le bord d'un vaisseau corrigeroit facilement l'erreur de ses yeux, & que celui qui seroit sur la planete de Mars, demeureroit obstinément attaché à son erreur. Il est trop facile d'en connoître la raison; & on la trouvera encore avec plus de facilité, si l'on fait réflexion sur ce qui arriveroit à un homme dormant dans un vaisseau, qui se réveilleroit en sursaut, & ne verroit à son réveil, que le haut du mât de quelqu'autre vaisseau qui s'approcheroit de lui. Car, supposé qu'il ne vît point de voiles enflées de vent, ni de matelots en besogne, & qu'il ne sentît point l'agitation & les secousses de son vaisseau ni au-

tre chose semblable, il demeuroit absolument dans le doute, sans savoir lequel des deux vaisseaux seroit en mouvement : ni ses yeux, ni même sa propre raison ne lui en pourroient rien découvrir.

## CHAPITRE IX.

*Continuation du même sujet.* I. *Preuve générale des erreurs de notre vûe touchant le mouvement.* II. *Qu'il est nécessaire de connoître la distance des objets pour juger de la grandeur de leur mouvement.* III. *Examen des moyens pour reconnoître les distances.*

VOICI une preuve générale de toutes les erreurs dans lesquelles notre vûe nous fait tomber touchant le mouvement.



A, ſoit l'œil du Spectateur ; C, l'objet que je ſuppoſe aſſez éloigné d'A. Je dis que, quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner juſqu'à D, ou s'approcher juſqu'à B. Que, quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le croire immobile en C, & même s'approcher vers B ; & au contraire, quoiqu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C, & même s'éloigner vers D. Que, quoique l'objet ſe ſoit avancé depuis C juſqu'en E, ou en H, ou juſqu'en G, ou en K, on peut croire qu'il ne s'eſt mû que depuis C juſqu'à F ou I ; & au contraire, que bien que l'objet ſe ſoit mû depuis C juſqu'à F, ou I, on peut croire qu'il s'eſt mû juſqu'à E, ou H, ou bien juſqu'à G, ou K. Que ſi l'objet ſe meut par une ligne egalement diſtante du ſpectateur, c'eſt-à-dire par une circonférence dont le ſpectateur ſoit le centre ; encore que cet objet ſe meuve de C en P, on peut croire qu'il ne ſe meut que de B en O ; & au contraire, bien qu'il ne ſe meuve que de B en O, ou le peut croire ſe mouvoir de C en P.

Si, par-delà l'objet C, il ſe trouve un autre objet M. que l'on croye immobile, & qui cependant ſe meuve vers N : quoique l'objet C demeure immobile, ou ſe meuve beaucoup plus lentement vers F, que M vers N, il paroîtra ſe mouvoir vers Y, & au contraire, ſi &c.

II. *Qu'il est nécessaire de savoir la distance des objets, pour connoître la grandeur de leur mouvement.*

Il est évident que la preuve de toutes ces propositions, hormis de la derniere, où il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une chose, qui est que nous ne pouvons d'ordinaire juger avec assurance de la distance des objets. Car s'il est vrai que nous n'en saurions juger avec certitude, il s'ensuit que nous ne pouvons savoir si C s'est avancé vers D, ou s'il s'est approché vers B, & ainsi des autres propositions.

Or, pour voir si les jugemens que nous formons de la distance des objets sont assurés, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous servons pour en juger: & si ces moyens sont incertains, il ne se peut pas faire que les jugemens soient infaillibles. Il y en a plusieurs, & il les faut expliquer.

III. *Examen des moyens pour reconnoître la distance des objets.*

Le premier, le plus universel, & quelquefois le plus sûr moyen que nous avons pour juger de la distance des objets peu éloignés, est l'angle que font les rayons de nos yeux, duquel l'objet en est le sommet, c'est-à-dire duquel l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand nous voyons l'objet fort proche; & au contraire quand il est fort

petit nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la ſituation de nos yeux, ſelon les changemens de cet angle, eſt le moyen dont notre ame ſe ſert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui auroit dans ſa main deux bâtons droits, deſquels il ne ſauroit pas la longueur, pourroit, par une eſpéce de Géométrie naturelle, juger, à peu près, de la diſtance de quelque corps, en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cauſe de la diſpoſition & de l'éloignement où ſes mains ſe trouveroient. Ainſi on peut * dire que l'ame juge de la diſtance d'un objet par la diſpoſition de ſes yeux, qui n'eſt pas la même, quand l'angle, par lequel elle le voit, eſt grand, que quand il eſt petit; c'eſt-à-dire quand l'objet eſt proche, que quand il eſt éloigné.

On ſe perſuadera facilement de ce que je dis, ſi l'on prend la peine de faire cette expérience, qui eſt fort facile. Que l'on ſuſpende, au bout d'un filet, une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, & qu'on en prenne un autre à la main, qui ſoit courbé par le bout : que l'on ſe retire à trois ou quatre pas de la bague, ou du bâton : que l'on ferme un œil d'une main, & que de

* L'ame ne fait point tous les jugemens que je lui attribue ; ces jugemens naturels ne ſont que des ſenſations ; & je ne parle ainſi, qu'afin d'être plus court & parler comme les autres.

Voyez l'art. 4. du chap. 7.

l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers, & à la hauteur environ de ses yeux, le bâton avec celui que l'on tient à la main; & on sera surpris de ne pouvoir peut être faire en cent fois, ce que l'on croyoit très-facile. Si l'on quitte même le bâton, & qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit bien plus proche.

Mais il faut bien remarquer que j'ai dit qu'on tâchât d'enfiler la bague, ou de toucher le bâton de travers, & non point par une ligne droite de notre œil à la la bague: car lors il n'y auroit aucune difficulté; & même il seroit encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé, que les deux yeux ouverts, parce que cela nous régleroit.

Or l'on peut dire que la difficulté qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient de ce que l'autre étant fermé, l'angle, dont je viens de parler, n'est point connu. Car il ne suffit pas, pour reconnoître la grandeur d'un angle, de savoir celle de la base, & celle d'un angle que fait un de ses côtés sur cette base; ce qui est connu par l'expérience précédente. Mais il est encore nécessaire de connoître l'autre angle que fait l'autre côté sur la base, ou la longueur d'un des côtés; ce qui ne se peut exactement savoir qu'en ouvrant l'autre œil. Ainsi l'ame ne se peut servir de sa Géométrie naturelle, pour juger de la distance de la bague.

La diſpoſition des yeux qui accompagne l'angle formé des rayons viſuels,qui ſe coupent & ſe rencontrent dans l'objet, eſt donc un des meilleurs & des plus univerſels moyens, dont l'ame ſe ſerve pour juger de la diſtance des choſes. Si donc cet angle ne change point ſenſiblement, quand l'objet eſt un peu éloigné, ſoit qu'il s'approche ou qu'il ſe recule de nous, il s'enſuivra que ce moyen ſera faux, & que l'ame ne s'en pourra ſervir pour juger de la diſtance de cet objet.

Or il eſt très-facile de reconnoître que cet angle change notablement, quand un objet qui eſt à un pié de notre vûe, eſt tranſporté à quatre : mais,s'il eſt ſeulement tranſporté de quatre à huit, le changement eſt beaucoup moins ſenſible; ſi de huit à douze, encore moins; ſi de mille à cent mille, preſque plus : enfin ce changement ne ſera plus ſenſible, quand même on le porteroit juſques dans les eſpaces imaginaires. De ſorte que, s'il y a un eſpace aſſez conſidérable entre A & C, l'ame ne pourra point, par ce moyen, connoître ſi l'objet eſt proche de B ou de D.

C'eſt pour cette raiſon que nous voyons le Soleil & la Lune, comme s'ils étoient enveloppés dans les nues, quoiqu'ils en ſoient étrangement éloignés, que nous croyons naturellement que tous les Aſtres ſont dans une égale diſtance; & que les comètes ſont ſtables, & preſque ſans aucun mouvement ſur la fin de leurs cours. Nous nous imaginons même que les comè-

tes se dissipent entiérement au bout de quelques mois, à cause qu'elles s'éloignent de nous par une ligne presque droite, ou directe à nos yeux; & qu'elles vont ainsi se perdre dans ces grands espaces, d'où elles ne retournent qu'après plusieurs années, ou même après plusieurs siécles: car il y a bien de l'apparence qu'elles ne se dissipent pas dès qu'on cesse de les voir.

*Second moyen pour juger de la distance des objets.*

Pour expliquer le second moyen, dont l'ame se sert pour juger de la distance des objets, il faut savoir qu'il est absolument nécessaire que la figure de l'œil soit différente, selon la différente distance des objets que nous voyons: car, lorsqu'un homme voit un objet proche, il est nécessaire que ses yeux soient plus longs, ou que le crystalin soit plus éloigné de la rétine, que si l'objet étoit loin: parce qu'afin que les rayons de cet objet se rassemblent sur le nerf optique, ce qui est nécessaire, afin qu'on le voye distinctement principalement lorsque l'objet est peu éclairé, il faut que la distance d'entre ce nerf & le crystalin soit plus grande.

Il est vrai que, si le crystalin devenoit plus convexe, quand l'objet est proche, cela feroit le même effet que si l'œil s'allongeoit: mais * il n'est pas croyable que le crystalin

* Voyez le dernier Eclaircissement, nomb 31. & les suivans.

puiſſe facilement changer de convexité ; & l'on a, d'un autre côté, une preuve aſſez vraiſemblable que l'œil s'allonge : car l'anatomie apprend qu'il y a des muſcles qui environnent l'œil par le milieu, & l'on ſent l'effort de ces muſcles qui le preſſent, & qui l'allongent apparemment quand on veut voir quelque choſe de fort près.

Mais il n'eſt pas néceſſaire de ſavoir ici de quelle maniere cela ſe fait, il ſuffit qu'il arrive du changement dans l'œil, ſoit parce que les muſcles, qui l'environnent, le preſſent ; ſoit parce que les petits nerfs, qui répondent aux ligamens *ciliaires*, leſquels tiennent le cryſtalin ſuſpendu entre les autres humeurs de l'œil, ſe lâchent pour augmenter la convexité du cryſtalin, ou ſe roidiſſent pour la diminuer ; ſoit enfin parce que la prunelle ſe dilate ou ſe reſſerre, car il y a bien des gens dont les yeux ne reçoivent point d'autre changement.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il ſoit, n'eſt que pour faire que les rayons des objets ſe raſſemblent tout juſte ſur le nerf optique. Or il eſt conſtant que, quand l'objet eſt à cinq cens pas, ou à dix mille lieues, on le regarde avec la même diſpoſition des yeux, ſans qu'il y ait aucun changement ſenſible dans les muſcles qui environnent l'œil, ni dans les nerfs qui répondent aux ligamens *ciliaires* du cryſtalin, ni enfin dans l'ouverture de la prunelle, & les rayons des objets ſe raſſemblent fort exactement ſur la rétine ou nerf optique.
Ainſi

Ainſi l'ame jugeroit que des objets éloignés de dix mille ou de cent mille lieues, ne ſont qu'à cinq ou ſix cens pas, ſi elle ne jugeoit de leur éloignement que par la diſpoſition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il eſt certain que ce moyen pourroit ſervir à l'ame, quand l'objet eſt proche. Si, par exemple, un objet n'eſt qu'à demi-pié de nous, nous pouvons diſtinguer aſſez bien ſa diſtance par la diſpoſition des muſcles qui preſſent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs; & même cette diſpoſition eſt pénible. Si cet objet eſt à deux piés, nous le diſtinguons encore, parce que la diſpoſition de nos muſcles eſt quelque peu ſenſible, quoiqu'elle ne ſoit plus pénible. Mais, ſi l'on éloigne encore l'objet de quelques piés, cette diſpoſition de nos muſcles devient ſi peu ſenſible, qu'elle nous eſt tout-à-fait inutile pour juger de la diſtance de l'objet.

Voilà donc déja deux moyens dont on peut dire que l'ame ſe ſert pour juger de la diſtance de l'objet, qui ſont fort inutiles, quand cet objet eſt éloigné de cinq à ſix cens pas, & qui même ne ſont point aſſurés, quoique l'objet ſoit plus proche.

*Troiſiéme moyen pour juger de la diſtance des objets.*

Le troiſiéme moyen conſiſte dans la grandeur de l'image qui ſe peint au fond de l'œil, & qui repréſente les objets que nous voyons. On avoue que cette image diminue à proportion que l'objet s'éloigne; mais

cette diminution eſt d'autant moins ſenſible, que l'objet qui change de diſtance eſt plus éloigné. Car, lorſqu'un objet eſt dans une diſtance raiſonnable, comme de cinq à ſix cens pas, plus ou moins, à proportion de ſa grandeur, il arrive des changemens fort conſidérables dans ſon éloignement, ſans qu'il arrive de changement ſenſible dans l'image qui le repréſente, comme il eſt facile de le démontrer. Ainſi ce troiſiéme moyen a le même défaut que les deux autres dont nous venons de parler.

Il y a de plus à remarquer que l'ame ne juge pas ces objets-là les plus éloignés, dont l'image, peinte ſur la rétine, eſt plus petite. Quand je vois, par exemple, un homme & un arbre à cent pas, ou bien pluſieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme ſoit plus éloigné que l'arbre, & les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes ; quoique les images de l'homme & des petites étoiles, qui ſont peintes ſur la rétine, ſoient plus petites que celles de l'arbre & des plus grandes étoiles. Il faut encore ſavoir, par l'expérience du ſentiment, la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger, à peu près, de ſon éloignement : &, parce que je ſai, ou que j'ai vû pluſieurs fois qu'une maiſon eſt plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maiſon ſoit plus grande que celle d'un homme, je ne la juge * pas néanmoins, ou je ne la vois pas

* *Voyez les Eclairciſſemens ſur ce chapitre dans la réponse à M. Regis.*

plus proche. Il en eſt de même des étoiles. Nos yeux nous les repréſentent toutes dans une même diſtance, quoiqu'il ſoit très-raiſonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainſi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point ſavoir la diſtance, puiſqu'il y en a une infinité dont nous ne connoiſſons point la grandeur.

*Quatriéme & cinquiéme moyen.*

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force avec laquelle il agit ſur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus foiblement qu'un autre ; & par la diſtinction & la netteté de l'image qui ſe forme dans l'œil, parce que, quand l'objet eſt éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, &c, par conſéquent *, que les rayons ſe raſſemblent un peu confuſément. C'eſt pour cela que les objets peu éclairés, ou que nous voyons confuſément, nous paroiſſent un peu plus éloignés qu'ils ne ſont ; &, au contraire, que les corps lumineux, & que nous voyons diſtinctement, nous paroiſſent plus proches. Il eſt aſſez clair que ces derniers moyens ne ſont pas aſſurés pour juger, avec quelque certitude, de la diſtance des objets, & on ne veut point s'y arrêter pour venir enfin au dernier de tous, qui eſt celui qui aide le plus l'imagination, & qui porte plus facilement l'ame à juger que les objets ſont fort éloignés.

* *Eclairciſſement*, n. 1.





*Sixiéme moyen pour juger de la distance des objets.*

Le sixiéme donc & le principal moyen consiste en ce que l'œil ne rapporte point à l'ame un seul objet séparé des autres ; mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux qui se trouvent entre nous & l'objet principal que nous considérons.

Quand, par exemple, nous regardons un clocher assez éloigné, nous voyons d'ordinaire, dans le même tems, plusieurs terres & plusieurs maisons entre nous & lui ; &, parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres & de ces maisons, & que cependant nous voyons que le clocher est au-delà, nous jugeons aussi qu'il est bien plus éloigné, & même plus gros & plus grand, que si nous le voyions tout seul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil, est toujours d'une égale grandeur, soit qu'il y ait des terres & des maisons entre nous & lui, soit qu'il n'y en ait point, pourvû que nous le voyions d'un lieu également distant, comme on le suppose. Ainsi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous les croyons ; & les corps que nous voyons entre nous & les objets aident beaucoup notre imagination à juger de leur éloignement: de même que nous jugeons de la grandeur de notre durée, ou du tems qui s'est passé depuis que nous avons fait quelque action par le souvenir confus des choses que nous avons faites, ou des pen-

ſées que nous avons eues ſucceſſivement depuis cette action. Car ce ſont toutes ces penſées & toutes ces actions, qui ſe ſont ſuccédées les unes aux autres, qui aident notre eſprit à juger de la longueur de quelque tems ou de quelque partie de notre durée ; ou plutôt le ſouvenir confus de toutes ces penſées ſucceſſives eſt la même choſe que le jugement de notre durée ; comme la vûe confuſe des terres, qui ſont entre nous & le clocher, eſt la même choſe que le jugement naturel de l'éloignement du clocher, car ces jugemens ne ſont que des ſenſations compoſées.

De-là, il eſt facile de reconnoître la véritable raiſon pourquoi la Lune * nous paroît plus grande lorſqu'elle ſe leve, que lorſqu'elle eſt fort haute ſur l'horiſon. Car, lorſqu'elle ſe leve, elle nous paroît éloignée de pluſieurs lieues, & même au-delà de l'horiſon ſenſible, ou des terres qui terminent notre vûe : au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous, ou ſept ou huit fois plus élevée que nos maiſons, lorſqu'elle eſt montée ſur notre horiſon. Ainſi nous la jugeons beaucoup plus grande quand elle eſt proche de l'horiſon, que lorſqu'elle en eſt fort éloignée ; parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous lorſqu'elle ſe leve, que lorſqu'elle eſt fort haute ſur notre horiſon.

Il eſt vrai qu'un très-grand nombre de

* Voyez *les Eclairciſſemens ſur ce chapitre dans la réponſe à* M. Regis.

Philoſophes attribuent ce que nous venons de dire aux vapeurs qui s'élevent de la terre. Ils prétendent que les vapeurs rompant les rayons des objets, ils les font paroître plus grands. Mais il eſt certain qu'ils ſe trompent, car les réfractions n'augmentent que leur élévation ſur l'horiſon, & elles diminuent, au contraire, quelque peu l'angle viſuel ſous lequel ils ſont vûs. Elles n'empêchent pas que l'image, qui ſe trace au fond de nos yeux, lorſque nous voyons la Lune qui ſe léve, ne ſoit plus petite que celle qui s'y forme, lorſqu'il y a long-tems qu'elle eſt levée.

Les Aſtronomes, qui meſurent les diamètres des Planètes, remarquent que celui de la Lune s'agrandit, à proportion qu'elle s'éloigne de l'horiſon, &, par conſéquent, à proportion qu'elle nous paroît plus petite : ainſi le diamètre de l'image, que nous en avons dans le fond de nos yeux, eſt plus petit lorſque nous la voyons plus grande. En effet, lorſque la lune ſe leve, elle eſt plus éloignée de nous du demi-diamètre de la terre, que lorſqu'elle eſt perpendiculairement ſur notre tête ; & c'eſt-là la raiſon pour laquelle ſon diamètre s'agrandit lorſqu'elle monte ſur l'horiſon, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc que nous la voyons plus grande lorſqu'elle ſe leve n'eſt point la réfraction que ſouffrent ſes rayons dans les vapeurs qui ſortent de la terre, puiſque l'image, qui eſt formée de ces rayons, eſt

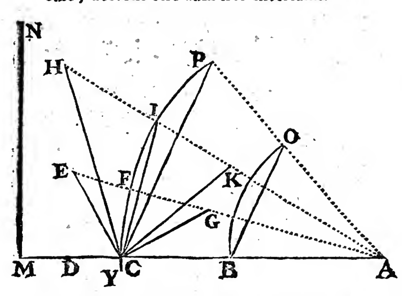
alors plus petite : mais c'eſt le jugement naturel qui ſe forme en nous de ſon éloignement, à cauſe qu'elle nous paroît audelà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant ; & on s'étonne que des Philoſophes tiennent que la raiſon de cette apparence & de cette tromperie de nos ſens ſoit plus difficile à trouver que les plus grandes *équations* d'Algebre.

Ce moyen que nous avons, pour juger de l'éloignement de quelque objet, par la connoiſſance de la diſtance des choſes qui ſont entre nous & lui, nous eſt ſouvent aſſez utile, quand les autres moyens, dont j'ai parlé, ne nous peuvent de rien ſervir : car nous pouvons juger par ce dernier moyen que de certains objets ſont éloignés de nous de pluſieurs lieues, ce que nous ne pouvons pas faire par les autres. Cependant, ſi on l'examine, on y trouvera pluſieurs défauts.

Car, premiérement, ce moyen ne nous ſert que pour les objets qui ſont ſur la terre, puiſqu'on n'en peut faire uſage que très-rarement, & même fort inutilement pour ceux qui ſont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut ſervir ſur la terre que pour des choſes éloignées de peu de lieues. En troiſiéme lieu, il faut être aſſuré qu'il ne ſe trouve entre nous & l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre choſe ſemblable, qui nous empêche de nous ſervir de ce moyen. Enfin je crois

qu'il n'y a personne qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé qu'il est extrêmement difficile de juger, avec quelque certitude, de l'éloignement des objets par la vûe sensible des choses qui se trouvent entr'eux & nous ; & on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voilà tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets, on y a fait remarquer des défauts considérables ; & on en doit conclure que les jugemens, qui sont appuyés sur des moyens si peu sûrs, doivent être aussi très-incertains.




Il est facile de-là de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet C assez éloigné d'A, dont il peut, en plusieurs rencontres, s'avancer vers D, ou s'approcher vers B, sans qu'on

le reconnoiſſe, puiſqu'on n'a pas de moyen aſſuré pour juger de ſa diſtance. Il peut même reculer vers D lorſqu'on le croira s'approcher vers B : parce que l'image de l'objet s'augmente & s'agrandit quelquefois ſur le nerf optique ; ſoit à cauſe que la matiere tranſparente, qui eſt entre l'objet & l'œil, peut faire une plus grande réfraction en un tems qu'en un autre ; ſoit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblemens à ce nerf; ſoit enfin parce que l'impreſſion que fait l'union peu exacte des rayons ſur ce même nerf, ſe répand & ſe communique aux parties qui n'en devroient point être agitées : ce qui peut venir de pluſieurs cauſes différentes. Ainſi l'image des mêmes objets ſe trouvant plus grande dans ces occaſions, elle donne ſujet à l'ame de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propoſitions.

Avant que de finir ce chapitre, il faut remarquer qu'il nous importe beaucoup, pour la conſervation de notre vie, de connoître mieux le mouvement ou le repos des corps, à proportion qu'ils ſont plus proches de nous, & qu'il nous eſt aſſez inutile de ſavoir, avec exactitude, la vérité de ces choſes, quand elles ſe paſſent dans des lieux fort éloignés. Car cela montre évidemment que ce que j'ai avancé généralement de tous les ſens qu'ils ne nous font connoître les choſes que par rapport à la conſervation de notre corps, & non pas ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, ſe

trouve exactement vrai en cette rencontre ; puisque nous connoissons mieux le mouvement ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, & que nous n'en saurions juger par les sens, quand ils sont si éloignés qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps ; comme quand ils sont à cinq ou six cent pas de nous, s'ils sont d'une grandeur médiocre, ou même plus près que cela, s'ils sont plus petits, ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

Je crois devoir encore avertir que ce n'est point notre ame qui forme les jugemens de la distance, grandeur, &c. des objets sur les moyens que je viens d'expliquer, mais que c'est Dieu en conséquence des loix de l'union de l'ame & du corps. C'est pour cela que j'ai appellé *naturels* ces sortes de jugemens pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous, & même malgré nous. Mais, comme Dieu les fait en nous & pour nous, tels que nous pourrions les former nous-mêmes, si nous savions divinement l'Optique & la Géométrie, tout ce qui se passe actuellement dans nos yeux & dans notre cerveau, & que notre ame pût agir en elle-même, & se donner ses sensations ; j'attribue à l'ame de faire des jugemens & des raisonnemens, & de causer ensuite dans elle-même des sensations, qui ne peuvent être que l'effet d'une intelligence & d'une puissance infinie. Dès que nos yeux sont ouverts, Dieu seul

peut donc nous instruire, en un instant, de la grandeur de la figure du mouvement & des couleurs des objets qui nous environnent. Mais, comme il ne le fait qu'en conséquence des impressions que ces objets font sur notre corps, il faut tirer, de la variété connue de ces impressions, la raison de la variété de nos sensations ; ainsi que j'ai tâché de faire, en supposant que l'ame eût des connoissances & une puissance que tout le monde sait bien qu'elle n'a pas, & que j'ai suffisamment marqué qu'elle n'avoit pas; en nommant *naturels* les jugemens dont dépendent nos sensations.

Au reste, si l'on fait quelque réflexion sur ce qui se passe en nous, sans nous, lorsque nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne, on reconnoîtra visiblement qu'il faut que Dieu agisse en nous sans cesse. Je dis Dieu & non pas la nature; car ce terme vague de *nature* si fort en usage n'est pas plus propre à exprimer distinctement ce qu'on pense que l'*endelechie* d'Aristote. On reconnoîtra, dis-je, que Dieu agit toujours en conséquence des mêmes loix, toujours selon les régles de la Géométrie & de l'Optique, toujours dépendamment de la connoissance de ce qui se passe dans nos yeux comparé avec la situation & le mouvement de notre corps, toujours en conséquence d'une infinité de raisonnemens qui tendent à la conservation de notre vie; raisonnemens instantanés, & qui varient à chaque mouvement de nos yeux, quand je dis rai-

sonnemens, je parle humainement, car ils sont tous formés par un acte éternel: en un mot, dans ce seul effet un peu médité, on sentira la main du Tout-puissant & les profondeurs impénétrables de sa sagesse dans la providence.

## CHAPITRE X.

*Des erreurs touchant les qualités sensibles.* I. *Distinction de l'ame & du corps.* II. *Explication des organes des sens.* III. *A quelle partie du corps l'ame est immédiatement unie.* IV. *Ce que les objets font sur les corps.* V. *Ce qu'ils produisent dans l'ame, & les raisons pour lesquelles l'ame n'apperçoit point les mouvemens des fibres du corps.* VI. *Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.*

NOUS avons vû dans les Chapitres précédens que les jugemens que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure & le mouvement ne sont jamais exactement vrais: cependant il faut tomber d'accord qu'ils ne sont pas entiérement faux: ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures & des mouvemens quels qu'ils soient.

Il est vrai que nous voyons souvent des choses qui ne sont point, & qui ne furent

jamais, & que nous ne devons pas conclure qu'une chose soit hors de nous de cela seul que nous la voyons hors de nous. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, & l'existence de la chose que cette idée représente; & ce qui arrive à ceux qui dorment ou qui sont en délire, le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures & des mouvemens, lorsque nous en voyons. Ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles, & nous ne nous trompons point de croire qu'elles ont une existence réelle & indépendante de notre esprit *, quoiqu'il soit très-difficile de le prouver démonstrativement.

Il est donc constant que les jugemens que nous faisons touchant l'étendue, les figures & les mouvemens des corps, renferment quelque vérité: mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumiere, les couleurs, les saveurs, les odeurs & toutes les autres qualités sensibles; car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ce premier Livre.

On ne sépare point ici la lumiere d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, & qu'on ne les peut expliquer séparément. L'on sera même obligé de parler des autres qualités sensibles en

* *Voyez les Eclaircissemens.*

général, en même tems que l'on traitera de ces deux-ci, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent, car elles sont de la derniere conséquence, & bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

## I. *Distinction de l'ame & du corps.*

Je suppose d'abord qu'on sache bien distinguer l'ame du corps par les attributs positifs & par les propriétés qui conviennent à ces deux substances. Le corps n'est que l'étendue en longueur, largeur & profondeur : & toutes ces propriétés * ne consistent que dans le repos & le mouvement, & dans une infinité de figures différentes. Car il est clair, 1. que l'idée de l'étendue représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose. 2. Et cette idée ne peut représenter que des rapports de distance, ou successifs ou permanens, c'est-à-dire des mouvemens & des figures ; car on ne peut voir dans l'étendue que ce qu'elle renferme. Qu'on suppose de l'étendue divisée en telles parties qu'on voudra imaginer, en repos ou en mouvement les unes auprès des autres, on concevra clairement les rapports qui seront entre ces parties ; mais on ne concevra jamais que ces rapports soient de la joie, du plaisir, de la douleur, de la chaleur, de la saveur, de la couleur, ni aucune des autres qualités

* Entretiens sur la Métaph. I. Ent. n. 1. 2.

ſenſibles, quoiqu'on ſente ces qualités lorſqu'il arrive à notre corps quelque changement. Je ſens, par exemple, de la douleur lorſqu'une épine me pique le doigt ; mais le trou qu'elle y fait n'eſt pas la douleur. Le trou eſt dans le doigt : on le conçoit clairement ; & la douleur dans l'ame, car elle la ſent vivement, elle en eſt modifiée fort déſagréablement. Il ne faut donc attribuer aux corps que les propriétés que je viens de dire. L'ame au contraire, c'eſt moi qui penſe, qui ſent, qui veut : c'eſt la ſubſtance où ſe trouvent toutes les modifications dont j'ai ſentiment intérieur, & qui ne peuvent ſubſiſter que dans l'ame qui les ſent. Ainſi il ne faut attribuer à l'ame aucune propriété différente de ſes diverſes penſées. Je ſuppoſe donc que l'on ſache bien diſtinguer l'ame du corps. Que ſi ce que je viens de dire ne ſuffit pas pour faire ſentir la différence de ces deux ſubſtances, on peut lire & méditer quelques endroits de S. Auguſtin, comme le 10^e chapitre du 10^e Livre de la *Trinité*, les 4^e & 14^e chapitres du Livre de la *Quantité de l'ame*, ou *Méditations* de M. Deſcartes, principalement ce qui regarde la diſtinction de l'ame & du corps ; ou enfin le ſixiéme diſcours du *diſcernement de l'ame & du corps* de M. de Cordemoy.

II. *Explication des organes des ſens.*

Je ſuppoſe auſſi qu'on ſache l'anatomie des organes des ſens, & qu'ils ſont compo-

ſés de petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau; qu'ils ſe répandent dans tous nos membres où il y a du ſentiment, & qu'ils viennent enfin aboutir, ſans aucune interruption, juſqu'aux parties extérieures du corps: que pendant que l'on veille & qu'on eſt en ſanté, on ne peut en remuer un bout, que l'autre ne ſe remue en même tems, à cauſe qu'ils ſont toujours un peu bandés, par les eſprits animaux qu'ils contiennent; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie, ſans que l'autre ſoit ébranlée.

Il y a bien de l'apparence que les filets des nerfs ſont creux comme de petits canaux, & exactement remplis d'eſprits animaux, ſur-tout lorſqu'on veille; & que, quand l'extrémité de ces filets eſt ébranlée, les eſprits qui y ſont contenus tranſmettent juſqu'au cerveau les mêmes vibrations qu'ils reçoivent de dehors. Mais que ce ſoit par les mêmes vibrations des eſprits animaux, ou par les ſecouſſes des filets, continuées juſqu'au cerveau, que l'action des objets s'y communique, il n'eſt pas néceſſaire maintenant de l'examiner. Il ſuffit de ſavoir qu'elle s'y communique de l'une ou de l'autre maniere, ou de l'une & de l'autre conjointement.

Il faut auſſi ſavoir que ces filets peuvent être remués en deux manieres, ou bien par le bout qui eſt hors du cerveau, ou par le bout qui eſt dans le cerveau. Si ces filets

ſont agités au-dehors par l'action des objets, & que leur agitation ne ſe communique point juſqu'au cerveau, comme il arrive dans le ſommeil, l'ame n'en reçoit pour lors aucune ſenſation nouvelle. Mais, ſi ces petits filets ſont remués dans le cerveau par le cours des eſprits animaux, ou par quelqu'autre cauſe, l'ame apperçoit quelque choſe, quoique les parties de ces filets, qui ſont hors du cerveau, & répandus dans toutes les parties de notre corps, ſoient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III. *L'ame eſt unie immédiatement à la partie du cerveau, où les filets des organes des ſens aboutiſſent.*

Il eſt encore bon de remarquer ici en paſſant que l'expérience apprend qu'il peut arriver que nous ſentions de la douleur dans des parties de notre corps qui nous ont été entiérement coupées; parce que les filets du cerveau, qui leur répondent, étant ébranlés de la même maniere que ſi elles étoient effectivement bleſſées, l'ame ſent dans ces parties imaginaires une douleur très-réelle. Car toutes ces choſes montrent viſiblement que l'ame réſide immédiatement dans la partie du cerveau, à laquelle tous les organes des ſens aboutiſſent. Quand je dis qu'elle y réſide, je veux ſeulement dire qu'elle y ſent tous les changemens qui s'y paſſent par rapport aux objets qui les ont cauſés, ou qui ont accoutumé de les cauſer, & qu'elle

n'apperçoit ce qui se passe au-dehors de cette partie, que par l'entremise des fibres qui y aboutissent, ou, si on le veut, par les diverses secousses des esprits contenus dans ces fibres : car je suis persuadé que l'ame ne peut *résider* immédiatement que dans les idées, qui seules peuvent la toucher & l'animer, la rendre heureuse ou malheureuse, comme je l'expliquerai ailleurs. Cela posé & bien conçu, il ne sera pas fort difficile de faire voir comment la sensation se fait, ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

IV. *Exemple de ce que les objets font sur les corps.*

Lorsqu'on appuie la pointe d'une aiguille sur sa main, cette pointe remue & sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau ; &, quand on veille, elles sont assez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau ne le soient. Il s'ensuit donc que les extrémités de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remuées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi ; &, si le mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort & plus violent dans le cerveau.

De même, si on approche sa main du feu, les petites parties du bois qu'il pousse continuellement en fort grand nombre & avec beaucoup de violence, comme la raison le

démontre, au défaut de la vûe, viennent heurter contre ces fibres, & leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette action est modérée, celle des extrémités des fibres du cerveau, qui répondent à la main, sera modérée ; &, si ce mouvement est assez violent dans la main pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera à proportion plus fort & plus violent. Voilà ce qu'on peut concevoir qui arrive à notre corps, quand les objets nous frappent ; il faut maintenant voir ce qui arrive à notre ame.

V. *Ce que les objets produisent dans l'ame & les raisons pour lesquelles l'ame n'apperçoit point le mouvement des fibres du corps.*

Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau, où tous les filets de nos nerfs aboutissent : elle y est pour entretenir & pour conserver toutes les parties de notre corps ; &, par conséquent, il faut qu'elle soit avertie de tous les changemens qui y arrivent, & qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps, d'avec les autres ; parce qu'il lui seroit inutile de les reconnoître absolument, & sans ce rapport à son corps. Ainsi, quoique tous ces changemens de nos fibres ne consistent, selon la vérité, que dans des mouvemens qui ne different ordinairement que du plus &

du moins, il eſt néceſſaire que l'ame les regarde comme des changemens eſſentiellement différens. Car, encore qu'en eux-mêmes ils ne different que très-peu, on les doit toutefois conſidérer comme eſſentiellement différens par rapport à la conſervation du corps.

Le mouvement, par exemple, qui cauſe la douleur ne differe aſſez ſouvent que très-peu de celui qui cauſe le chatouillement. Il n'eſt pas néceſſaire qu'il y ait de différence eſſentielle entre ces deux mouvemens; mais il eſt néceſſaire qu'il y ait une différence eſſentielle entre le chatouillement & la douleur que ces deux mouvemens cauſent dans l'ame. Car l'ébranlement des fibres qui accompagne le chatouillement *, témoigne à l'ame la bonne conſtitution de ſon corps, qu'il a aſſez de force pour réſiſter à l'impreſſion de l'objet, & qu'elle ne doit point appréhender qu'il en ſoit bleſſé : mais le mouvement qui accompagne la douleur étant quelque peu plus violent, il eſt capable de rompre quelque fibre du corps, & l'ame en doit être avertie par quelque ſenſation déſagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainſi, quoique les mouvemens qui ſe paſſent dans le corps ne different que du plus & du moins en eux-mêmes, ſi néanmoins on les conſidere par rapport à la con-

* Ce raiſonnement confus, ou ce jugement naturel, qui applique au corps ce que l'ame ſent, n'eſt qu'une ſenſation qu'on peut dire compoſée. Voyez ce que j'ai dit auparavant des jugemens naturels, & le premier chapitre du troiſiéme livre, nomb. 3.

ſervation de notre vie, on peut dire qu'ils different eſſentiellement.

C'eſt pour cela que notre ame n'apperçoit point les ébranlemens que les objets excitent dans les fibres de notre chair : il lui ſeroit aſſez inutile de les connoître, & elle n'en tireroit pas aſſez de lumiere pour juger ſi les choſes qui nous environnent ſeroient capables de détruire ou d'entretenir l'économie de notre corps. Mais elle ſe ſent touchée de ſentimens qui different eſſentiellement, & qui, marquant préciſément les qualités des objets par rapport à ſon corps, lui font ſentir promptement & vivement ſi ces objets ſont capables de lui nuire.

Il faut, de plus, conſidérer que ſi l'ame n'appercevoit que ce qui ſe paſſe dans ſa main, quand elle ſe brûle : ſi elle n'y voyoit que le mouvement & la ſéparation de quelques fibres, elle ne s'en mettroit guere en peine, & même elle pourroit quelquefois, par fantaiſie & par caprice, y prendre quelque ſatisfaction, comme ces fantaſques qui ſe divertiſſent à tout rompre dans leurs emportemens & dans leurs débauches.

Ou bien de même qu'un priſonnier ne ſe mettroit guere en peine s'il voyoit qu'on démolit les murailles qui l'enferment, & que même il s'en réjouiroit, dans l'eſpérance d'être bientôt délivré. Ainſi, ſi nous n'appercevions que la ſéparation des parties de notre corps lorſque nous nous brû-

lons, ou que nous recevons quelques blessures, nous nous persuaderions bientôt que notre bonheur n'est pas d'être renfermé dans un corps qui nous empêche de jouir des choses qui nous doivent rendre heureux; & ainsi nous serions bien aises de le voir détruire.

Il s'ensuit de-là que c'est avec une grande sagesse que l'Auteur de l'union de notre ame avec notre corps, a ordonné que nous sentions de la douleur, quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en sépare quelques parties, & que nous sentions du chatouillement ou une chaleur agréable, quand ces mouvemens sont modérés, sans appercevoir la vérité de ce qui se passe dans notre corps ni les mouvemens de ces fibres dont nous venons de parler.

Premiérement, parce qu'en sentant de la douleur & du plaisir, qui sont des choses qui different bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connoître si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en séparer, est la plus courte; & qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur & le plaisir étant des modifications de notre ame qu'elle sent par rapport à son corps, & qui la touchent bien davan-

tage que la connoiſſance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendroit ; cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, & fait une union très-étroite entre l'une & l'autre partie de l'homme. Il eſt donc évident, de tout ceci, que les ſens ne nous ſont donnés que pour la conſervation de notre corps, & non pour apprendre la vérité.

Ce que l'on vient de dire du chatouillement & de la douleur, ſe doit entendre généralement de toutes les autres ſenſations, comme on le verra mieux dans la ſuite. On a commencé par ces deux ſentimens plutôt que par les autres ; parce que ce ſont les plus vifs, & qu'ils font concevoir plus ſenſiblement ce que l'on vouloit dire.

Il eſt préſentement très-facile de faire voir que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumiere & les couleurs, & généralement touchant toutes les qualités ſenſibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les ſaveurs, le ſon, la douleur, le chatouillement : & ſi je voulois m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons ſur tous les objets de nos ſens, des années entieres ne ſuffiroient pas pour les déduire, parce qu'elles ſont preſqu'infinies ; ainſi ce ſera aſſez d'en parler en général.

Dans preſque toutes les ſenſations il y a quatre choſes différentes que l'on confond, parce qu'elles ſe font toutes enſemble & comme en un inſtant. C'eſt-là le principe de toutes les autres erreurs de nos ſens.

VI. *Quatre choses que l'on confond dans chaque ſenſation.*

La premiere eſt *l'action* de l'objet, c'eſt-à-dire dans la chaleur: par exemple, *l'impulſion* & le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La ſeconde eſt *la paſſion* de l'organe du ſens, c'eſt-à-dire l'agitation des fibres de la main cauſée par celle des petites parties du feu; laquelle agitation ſe communique juſques dans le cerveau, parce qu'autrement l'ame ne ſentiroit rien.

La troiſiéme eſt *la paſſion*, la ſenſation ou la perception de l'ame, c'eſt-à-dire ce qu'un chacun ſent quand il eſt auprès du feu.

La quatriéme eſt *le jugement* que l'ame fait que ce qu'elle ſent eſt dans ſa main & dans le feu. Or ce jugement naturel n'eſt qu'une ſenſation; mais cette ſenſation ou ce jugement naturel eſt preſque toujours ſuivi d'un autre jugement libre, que l'ame a pris une ſi grande habitude de faire qu'elle ne peut preſque plus s'en empêcher.

Voilà quatre choſes bien différentes, comme l'on peut voir, leſquelles on n'a pas ſoin de diſtinguer, & que l'on eſt porté à confondre à cauſe de l'union étroite de l'ame & du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matiére d'avec celle de l'eſprit.

Il eſt cependant facile de reconnoître que, de

de ces quatre choſes qui ſe paſſent en nous, quand nous ſentons quelque objet, les deux premiéres appartiennent au corps, & que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'ame, pourvû qu'on ait un peu médité ſur la nature de l'ame & du corps, comme on l'a dû faire, ainſi que je l'ai ſuppoſé. Mais il faut expliquer ces choſes en particulier.

## CHAPITRE XI.

I. *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos ſens.* II. *Cauſe de cette erreur.* III. *Objection & réponſe.*

ON traitera dans ce chapitre & dans les trois ſuivans de ces quatre choſes que nous venons de dire que l'on confondoit, & que l'on prenoit pour une ſimple ſenſation, & on expliquera ſeulement en général les erreurs dans leſquelles nous tombons : parce que, ſi on vouloit entrer dans le détail, ce ne ſeroit jamais fait. On eſpere toutefois mettre l'eſprit des Lecteurs en état de découvrir, avec une très-grande facilité, toutes les erreurs où les ſens nous peuvent porter : mais on leur demande pour cela qu'ils méditent avec quelque application, tant ſur les chapitres qui ſuivent, que ſur celui qu'ils viennent de lire.

I. *De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres de nos sens.*

La premiere de ces choses que nous confondons dans chacune de nos sensations, est l'action des objets sur les fibres extérieures de notre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'ame & cette action des objets, & cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur, par exemple, que l'on sent est dans le feu qui la cause, que la lumiere est dans l'air, & que les couleurs sont sur les objets colorés. Ils ne pensent point aux mouvemens des corps imperceptibles qui causent ces sentimens, ou plutôt qui les accompagnent.

II. *Cause de cette erreur.*

Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les pique, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu; mais c'est que l'aiguille & son action sont visibles, & que les petites parties du bois qui sortent du feu, & leur mouvement contre nos mains ne se voient pas. Ainsi ne voyant rien qui frappe nos mains quand nous nous chauffons, & y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De sorte qu'il est ordinairement vrai que nous attribuons nos sensations aux objets, quand les causes de ces sensations nous sont

inconnues. Et, parce que la douleur & le chatouillement ſont produits avec des corps ſenſibles, comme avec une aiguille & une plume, que nous voyons & que nous touchons, nous ne jugeons pas à cauſe de cela qu'il y ait rien de ſemblable à ces ſentimens dans les objets qui nous les cauſent.

### III. *Objection & réponſe.*

Il eſt vrai néanmoins que nous ne laiſſons pas de juger que la brûlure n'eſt pas dans le feu, mais ſeulement dans la main; quoiqu'elle ait pour cauſes les petites parties du bois, auſſi-bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu. Mais la raiſon de ceci eſt que la brûlure eſt une eſpéce de douleur; car, ayant jugé pluſieurs fois que la douleur n'eſt pas dans le corps extérieur qui la cauſe, nous ſommes portés à faire encore le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous porte encore à en juger de la ſorte; c'eſt que la douleur ou la brûlure appliquent fortement notre ame aux parties de notre corps, & cela nous détourne de penſer à autre choſe; ainſi l'eſprit attache la ſenſation de la brûlure à l'objet qui lui eſt le plus préſent. Et, parce que nous reconnoiſſons, un peu après que la brûlure a laiſſé quelques marques viſibles dans la partie où nous avons ſenti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure eſt dans la main.

Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive

recevoir cette régle aſſez générale, *que nous avons coutume d'attribuer nos ſenſations aux objets toutes les fois qu'ils agiſſent ſur nous par le mouvement de quelques parties inviſibles.* Et c'eſt pour cette raiſon que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumiere, les odeurs, les ſaveurs, le ſon & quelques-autres ſentimens ſont dans l'air ou dans les objets extérieurs qui les * cauſent ; parce que toutes ces ſenſations ſont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il dépend de nous d'attacher la ſenſation de blancheur à la neige, ou de la voir blanche ; ni d'attacher la douleur au doigt piqué, & non à l'épine qui le pique. Tout cela ſe fait en nous, ſans nous, & même malgré nous, comme les jugemens naturels dont j'ai parlé dans le chapitre neuviéme. Et, tout cela ſe faiſant en nous uniquement par rapport à la conſervation de la vie, il eſt clair que les ſenſations vives & intéreſſantes doivent ſe ſentir dans le doigt piqué pour le retirer, & non dans l'épine ; & les ſenſations non intéreſſantes des couleurs, dans les objets pour les diſtinguer les uns des autres. Comme je n'ai point encore prouvé qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, ni expliqué ce que c'eſt qu'on voit lorſqu'on les regarde, je ne puis expoſer ici clairement ni pourquoi, ni comment la

* J'expliquerai ci-deſſous de quel ſens les objets ſont cauſe de nos ſenſations.

blancheur eſt jointe à la neige, & la couleur aux objets. Cela dépend de la connoiſſance des idées qui touchent l'ame & qui éclairent, pour ainſi dire, les yeux de l'eſprit, lorſqu'on ouvre ceux du corps.

---

# CHAPITRE XII.

I. *Des erreurs touchant les mouvemens des fibres de nos ſens.* II. *Que nous n'appercevons pas ces mouvemens, ou que nous les confondons avec nos ſenſations.* III. *Expérience qui le prouve.* IV. *Trois ſortes de ſenſations.* V. *Les erreurs qui les accompagnent.*

## I. Erreurs touchant les mouvemens ou les ebranlemens des Fibres de nos Sens.

La ſeconde choſe qui ſe trouve dans chacune des ſenſations, eſt l'ébranlement des fibres de nos ſens, qui ſe communique juſqu'au cerveau: & nous nous trompons, en ce que nous confondons toujours cet ébranlement avec la ſenſation de l'ame, & que nous jugeons qu'il n'y a point de tel ébranlement, lorſque nous n'en appercevons point par les ſens.

II. *Que nous les confondons avec les sensations de notre ame, & que quelquefois nous ne les appercevons point.*

Nous confondons, par exemple, l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de notre main, avec la sensation de chaleur; & nous disons que la chaleur est dans notre main. Mais, parce que nous ne sentons point l'ébranlement que les objets visibles font sur le nerf optique, qui est au fond de l'œil, nous pensons que ce nerf n'est point ébranlé, & qu'il n'est point couvert des couleurs que nous voyons : nous jugeons au contraire qu'il n'y a que l'objet extérieur sur lequel ces couleurs soient répandues. Cependant on peut voir, par l'expérience qui suit, que les couleurs sont presque aussi fortes & aussi vives sur le fond du nerf optique, que sur les objets visibles.

III. *Expérience qui le prouve.*

Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposite de la prunelle, à l'endroit où est le nerf optique, & qu'on mette en leur place quelque morceau de papier assez mince pour être transparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, ensorte que la prunelle soit à l'air, & que le derriere de l'œil soit dans la chambre, qu'il faut bien fermer, afin qu'elle soit fort obscure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets qui sont hors de la cham-

bre répandues ſur le fond de l'œil, mais peints à la renverſe. Que s'il arrive que ces couleurs ne ſoient pas aſſez vives, il faudra allonger l'œil, en le preſſant par les côtés, ſi les objets qui ſe peignent au fond de l'œil ſont trop proches ; ou bien le faire plus court, ſi les objets ſont trop éloignés.

On voit bien par cette expérience, que nous devrions juger ou ſentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur eſt dans nos mains, ſi nos ſens nous étoient donnés pour découvrir la vérité, & ſi nous nous conduiſions par raiſon dans les jugemens que nous formons ſur les objets de nos ſens.

Mais, pour rendre quelque raiſon de toute la biſarrerie de nos jugemens ſur les qualités ſenſibles, il faut conſidérer que l'ame eſt unie ſi étroitement à ſon corps, & qu'elle eſt encore devenue ſi charnelle depuis le péché, & par là ſi incapable d'attention, qu'elle lui attribue beaucoup de choſes qui n'appartiennent qu'à elle-même, & qu'elle ne ſe diſtingue preſque plus d'avec lui. De ſorte qu'elle ne lui attribue pas ſeulement toutes les ſenſations dont nous parlons à préſent ; mais auſſi la force d'imaginer, & même quelquefois la puiſſance de raiſonner ; car il y a eu un grand nombre de Philoſophes aſſez ſtupides, & aſſez groſſiers pour croire que l'ame n'étoit que la plus déliée & la plus ſubtile partie du corps.

Si l'on veut bien lire Tertullien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis,

puiſqu'il eſt lui-même de ce ſentiment, après un très-grand nombre d'Auteurs qu'il rapporte. Cela eſt ſi vrai, qu'il tâche de prouver dans le livre de *l'Ame*, que la foi, l'Ecriture, & même les révélations particulieres nous obligent de croire que l'ame eſt corporelle *. Et il ne faut pas s'en étonner, puiſqu'il eſt tombé dans cet excès de folie de s'imaginer que Dieu même étoit corporel. Je ne veux point réfuter ces ſentimens, parce que j'ai ſuppoſé qu'on devoit avoir lû quelques Ouvrages de S. Auguſtin ou de M. Deſcartes, qui auront aſſez fait voir l'extravagance de ces penſées, & qui auront aſſez affermi l'eſprit dans la diſtinction de l'étendue & de la penſée, de l'ame & du corps.

L'ame eſt donc ſi aveugle, qu'elle ſe méconnoît elle-même, & qu'elle ne voit pas que ſes propres ſenſations lui appartiennent. Mais, pour expliquer ceci, il faut diſtinguer dans l'ame trois ſortes de ſenſations, quelques-unes fortes & vives, quelques-autres foibles & languiſſantes, & enfin des moyennes entre les unes & les autres.

## IV. *Explications de trois ſortes de ſenſations de l'ame.*

Les ſenſations fortes & vives ſont celles qui étonnent l'eſprit, & qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui

* *Aug. Ep.* 157.

ſont fort agréables ou fort incommodes; telles ſont la douleur, le chatouïllement, le grand froid, le grand chaud, & généralement toutes celles qui ne ſont pas ſeulement accompagnées de veſtiges dans le cerveau, mais encore de quelques mouvemens des eſprits vers les parties intérieures du corps, c'eſt à-dire de quelques mouvemens des eſprits, propres à changer la ſituation des corps, & à exciter les paſſions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les ſenſations foibles & languiſſantes ſont celles qui touchent fort peu l'ame, & qui ne lui ſont ni fort agréables, ni fort incommodes, comme la lumiere médiocre, toutes les couleurs, les ſons ordinaires & aſſez foibles, &c.

Enfin j'appelle moyenne entre les fortes & les foibles, ces ſortes de ſenſations qui touchent l'ame médiocrement comme une grande lumiere, un ſon violent, &c. Or il faut remarquer qu'une ſenſation foible & languiſſante peut devenir moyenne, & enfin forte & vive. La ſenſation, par exemple, que l'on a de la lumiere eſt foible, quand la lumiere d'un flambeau eſt languiſſante, ou que le flambeau eſt éloigné: mais cette ſenſation peut devenir moyenne, ſi l'on approche le flambeau aſſez près de nous; & enfin elle peut devenir très-forte & très-vive, ſi l'on approche le flambeau ſi près de ſes yeux qu'on en ſoit ébloui, ou bien quand on regarde le Soleil. Ainſi la ſenſation de la lumiere peut être

forte, foible ou moyenne; selon ses différens degrés.

V. *Erreurs qui accompagnent les sensations.*

Voici donc les jugemens que notre ame fait de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugemens naturels des sens; & qu'elle se plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considere, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premieres de ces sensations sont si vives & si touchantes, que l'ame ne peut presque s'empêcher de reconnoître qu'elles lui appartiennent en quelque façon : de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets; mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considere comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid & le chaud ne sont pas seulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains.

Pour les sensations foibles, elles touchent si peu l'ame, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles soient au-dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulement dans les objets. C'est pour cette raison que nous ôtons la lumiere & les couleurs à notre ame & à nos propres yeux, pour en parer les objets de dehors : quoique la raison nous

apprenne qu'elles ne se trouvent point dans l'idée que nous avons de la matiere, & que l'expérience nous fasse voir que nous les devions juger dans nos yeux, aussi-bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi-bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or la raison pour laquelle tous les hommes ne voient point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs & toutes les autres sensations, sont des modifications de leur ame, c'est que nous n'avons point d'idée claire de notre ame. Car, lorsque nous connoissons une chose par l'idée qui la représente, nous connoissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est une modification de l'étendue; parce que tous les hommes connoissent l'étendue par une idée claire qui la représente. Ainsi, ne connoissant point notre ame * par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne savons point par simple vûe, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumiere, la couleur & les autres sensations foibles & languissantes sont ou ne sont pas des modifications de notre ame. Mais, pour les sensations vives, comme la douleur & le plaisir, nous jugeons

* *Voyez le chap. 7. de la seconde part. du troisiéme Livre.*

facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, & que nous n'avons pas besoin de les connoître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent.

Pour les sensations moyennes, l'ame s'y trouve fort embarrassée. Car, d'un côté, elle veut suivre les jugemens naturels des sens, & pour cela elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets. Mais, de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente au-dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent; principalement quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées fortes & vives: de sorte que voici comme elle se conduit dans les jugemens qu'elle en fait. Si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps, aussi-bien que dans l'objet; si elle ne la touche que très-peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et si cette sensation est exactement moyenne entre les fortes & les foibles, alors l'ame ne sait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.

Par exemple, si on regarde une chandelle d'un peu loin, l'ame juge que la lumiere n'est que dans l'objet. Si on la met tout proche de ses yeux, l'ame juge qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux. Que si on la retire environ à un pied de soi, l'ame demeure quelque tems sans juger si cette lumiere n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de

penſer, comme elle devroit faire, que la lumiere n'eſt & ne peut être une propriété ou une modification de la matiere, & qu'elle n'eſt qu'au-dedans d'elle-même, parce qu'elle ne penſe pas à ſe ſervir de ſa raiſon pour découvrir la vérité de ce qui en eſt, mais ſeulement de ſes ſens, qui ne la découvrent jamais, & qui ne ſont donnés que pour la conſervation du corps.

Or la cauſe pour laquelle l'ame ne ſe ſert pas de ſa raiſon, c'eſt-à-dire de ſa pure intellection, quand elle conſidere un objet qui peut être apperçu par les ſens ; c'eſt que l'ame n'eſt point touchée par les choſes qu'elle apperçoit par la pure intellection, & qu'au contraire elle l'eſt très-vivement par les choſes ſenſibles ; car l'ame s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, & elle néglige de s'appliquer aux choſes qui ne la touchent pas. Ainſi elle conforme preſque toujours ſes jugemens libres aux jugemens naturels de ſes ſens.

Pour juger donc ſainement de la lumiere & des couleurs, auſſi-bien que de toutes les autres qualités ſenſibles, on doit diſtinguer, avec ſoin, le ſentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, & reconnoître par la raiſon que les mouvemens & les impulſions ſont des propriétés des corps, & qu'ainſi ils ſe peuvent rencontrer dans les objets & dans les organes de nos ſens : mais que la lumiere & les couleurs, que l'on voit, ſont des modifications de l'ame bien différentes des autres, & deſ-

quelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car il est certain qu'un Paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, & qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. Il est de même certain qu'il n'apperçoit point de mouvement, ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux: donc la couleur n'est point du mouvement De même un Paysan sent fort bien la chaleur, & il en a une connoissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur; cependant il ne pense pas seulement que les fibres de la main soient remuées. La chaleur qu'il sent n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur & de mouvement sont différentes, & qu'il peut avoir l'une sans l'autre: car il n'y a point d'autre raison pour dire qu'un quarré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un quarré est différente de celle d'un rond, & que l'on peut penser à l'un sans penser à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnoître qu'il n'est pas nécessaire que la cause naturelle qui nous fait sentir telle ou telle chose la contienne en soi. Car de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumiere dans ma main, afin que j'en voye quand je me frappe les yeux; il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains, ni que toutes les autres qualités sensibles que je sens, soient dans

les objets. Il suffit qu'ils causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon ame, qui est unie, soit modifiée par quelque sensation. Il n'y a point de rapport entre des mouvemens & des sentimens; il est vrai. Mais il n'y en a point aussi entre le corps & l'esprit; & puisque la nature ou la volonté du Créateur allie ces deux substances, toutes opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont réciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer que nos sens nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très-à-propos qu'ils nous portent à juger, comme nous faisons, des qualités sensibles. Il nous est bien plus avantageux de sentir la douleur & la chaleur, comme étant dans notre corps, que si nous jugions qu'elles ne fussent que dans les objets qui les causent; parce que la douleur & la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis quand ils en sont attaqués, afin d'empêcher qu'ils n'en soient offensés.

Mais il n'en est pas de même des couleurs; elles ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil, ou elles se rassemblent, & il nous est inutile de savoir qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connoître plus distinctement les objets; & c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux

objets. Ainsi les jugemens auxquels l'impression de nos sens nous portent sont très-justes, si on les considere par rapport à la conservation du corps: mais néanmoins ils sont tout-à-fait bisarres & très-éloignés de la vérité, comme on a déja vû en partie, & comme on le verra encore mieux dans la suite.

---

## CHAPITRE XIII.

I. *De la nature des sensations.* II. *Qu'on les connoît mieux qu'on ne croit.* III. *Objection & réponse.* IV. *Pourquoi l'on s'imagine ne rien connoître de ses sensations.* V. *Qu'on se trompe de croire que tous les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets.* VI. *Objection & réponse.*

### I. DÉFINITION DES SENSATIONS.

LA troisiéme chose qui se trouve dans chacune de nos sensations, ou ce que nous sentons, par exemple, quand nous sommes auprès du feu, est une *modification de notre ame par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie.* Cette modification est agréable, quand ce qui se passe dans le corps est propre pour aider la circulation du sang & les autres fonctions de la vie; on la nomme du terme

équivoque de chaleur ; & cette modification est pénible & toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder & de le brûler, c'est-à-dire quand les mouvemens qui sont dans le corps sont capables d'en rompre quelques fibres, & elle s'appelle ordinairement douleur ou brûlure, & ainsi des autres sensations. Mais voici les pensées ordinaires que l'on a sur ce sujet.

## II. *On connoît mieux ses propres sensations qu'on ne croit.*

La premiere erreur est que l'on croit n'avoir aucune connoissance de ses sensations. Il se trouve bien des gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir & les autres sensations, parce que, confondant l'ame avec le corps, ils ne demeurent pas d'accord qu'elles ne sont que dans l'ame, & qu'elles n'en sont que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entiérement ce que c'est que la douleur quand il la sent.

Une personne, par exemple, qui se brûle la main distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumiere, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent ; il la distingue très-bien de l'admiration, du désir, de l'amour ; il la distingue

d'un quarré, d'un cercle, d'un mouvement: enfin il la reconnoît fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Or s'il n'avoit aucune connoissance de la douleur; je voudrois bien savoir comment il pourroit reconnoître, avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses.

Nous connoissons donc en quelque maniere ce que nous sentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs ou que nous avons quelqu'autre sentiment; & même il est très-certain que si nous ne le connoissions pas, nous ne connoîtrions aucun objet sensible: car il est évident que nous ne pourrions pas distinguer, par exemple, l'eau d'avec le vin, si nous ne savions que les sensations que nous avons de l'un sont différentes de celles que nous avons de l'autre, & ainsi de toutes les choses que nous connoissons par les sens.

### III. *Objection & réponse.*

Il est vrai que si on me presse & qu'on me demande que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, &c. je ne le pourrai pas faire comme il faut par des paroles; mais il ne s'ensuit pas delà que si je vois de la couleur ou que je me brûle, je ne connoisse au moins en quelque maniere ce que je sens actuellement.

Or la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres

choſes, c'eſt qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choſes à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeller le Ciel, *Ouranos*, *Schamajim*, &c. comme les Grecs & les Hébreux; mais ces mêmes hommes n'attachent pas, comme il leur plaît, leurs ſenſations à des paroles, ni même à aucune autre choſe. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de ſaveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue & de leur cerveau. En un mot, toutes les ſenſations ne dépendent point de la volonté des hommes; & il n'y a que celui qui les a faits qui les conſerve dans cette mutuelle correſpondance des modifications de leur ame avec celle du corps. De ſorte que ſi un homme veut que je lui repréſente de la couleur ou de la chaleur, je ne puis me ſervir de paroles pour cela: mais il faut que j'imprime dans les organes de ſes ſens les mouvemens auxquels la nature a attaché ces ſenſations: il faut que je l'approche du feu, & que je lui faſſe voir des tableaux.

C'eſt pour cela qu'il eſt impoſſible de donner aux aveugles la moindre connoiſſance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, &c. Car, puiſqu'on ne peut ſe faire entendre quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle, il eſt manifeſte que les ſenſations, n'étant point attachées au ſon des paroles, ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du

nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés.

## IV. *D'où vient qu'on s'imagine ne pas connoître ses propres sensations.*

Nous avons donc quelque connoissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connoître, & que nous croyons n'en avoir aucune connoissance. En voici sans doute la raison : l'ame depuis le péché est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, & elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, & elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connoître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre ame avec toutes ses modifications. Lors donc que notre ame veut se représenter sa nature & ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels ; elle se prend tantôt pour l'un & tantôt pour l'au-

tre, tantôt pour l'air, tantôt pour du feu ou pour l'harmonie des parties de son corps; &, se voulant ainsi trouver parmi le corps & imaginer ses propres modifications, qui sont ses sensations comme des modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare & si elle se méconnoît entiérement elle-même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets & qu'elles en sont même des modifications, & par conséquent que c'est quelque chose de corporel & qui se peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ses sensations ne consiste que dans le mouvement qui les cause ou dans quelqu'autre modification d'un corps; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent qui n'est rien de corporel, & qui ne se peut représenter par des images corporelles. Celà l'embarrasse & lui fait croire qu'elle ne connoît pas ses propres sensations.

Pour ceux qui ne sont point de vains efforts afin de se représenter l'ame & ses modifications par des images corporelles, & qui ne laissent pas de demander qu'on leur explique les sensations; ils doivent savoir qu'on ne connoît point l'ame ni ses modifications par des idées prenant le mot d'*idée* dans son véritable sens, tel que je le détermine & que je l'explique dans le troisiéme Livre *, mais seulement par *senti-*

* II Part. chap. 7. Voyez aussi l'éclaircissement sur le même chapitre.

*ment intérieur*; & qu'ainſi, lorſqu'ils ſouhaitent qu'on leur explique l'ame & ſes ſenſations par quelques idées, ils ſouhaitent ce qu'il n'eſt pas poſſible à tous les hommes enſemble de leur donner; puiſque les hommes ne peuvent pas nous inſtruire en nous donnant les idées des choſes, mais ſeulement en nous faiſant penſer à celles que nous avons naturellement.

La ſeconde erreur, où nous tombons touchant les ſenſations, c'eſt que nous les attribuons aux objets; elle a été expliquée dans les Chapitres XI. & XII.

V. *Qu'on ſe trompe de croire que tous les hommes ont les mêmes ſenſations des mêmes objets.*

La troiſiéme eſt que nous jugeons que tout le monde a les mêmes ſenſations des mêmes objets. Nous croyons, par exemple, que tout le monde voit le ciel bleu, les prés verds & tous les objets viſibles, de la même maniere que nous les voyons, & ainſi de toutes les autres qualités ſenſibles des autres ſens. Pluſieurs perſonnes s'étonneront même de ce que je mets en doute des choſes qu'ils croyent indubitables. Cependant je puis aſſurer qu'ils n'ont jamais eu aucune raiſon d'en juger de la maniere qu'ils en jugent; &, quoique je ne puiſſe pas démontrer mathématiquement qu'ils ſe trompent, je puis toutefois démontrer que s'ils ne ſe trompent pas, c'eſt par le plus grand haſard du monde. J'ai même des raiſons aſ-

ſez fortes pour aſſurer qu'ils ſont véritablement dans l'erreur.

Pour reconnoître la vérité de ce que j'avance, il faut ſe ſouvenir de ce que j'ai déja prouvé ; ſavoir qu'il y a grande différence entre les ſenſations & les cauſes des ſenſations. Car on peut juger de-là qu'abſolument parlant il ſe peut faire que des mouvemens ſemblables des fibres intérieures du nerf optique ne faſſent pas avoir à différentes perſonnes les mêmes ſenſations, c'eſt-à-dire voir les mêmes couleurs ; & qu'il peut arriver qu'un mouvement qui cauſera dans une perſonne la ſenſation du bleu, cauſera celle du vert ou du gris dans une autre, ou même une nouvelle ſenſation que perſonne n'aura jamais eue.

Il eſt conſtant que cela peut être & qu'on n'a point de raiſon qui nous démontre le contraire. Cependant je tombe d'accord qu'il n'eſt pas vraiſemblable que cela ſoit ainſi. Il eſt bien plus raiſonnable de croire que Dieu agit toujours de la même maniere, dans l'union qu'il a miſe entre nos ames & nos corps; & qu'il a attaché les mêmes idées & les mêmes ſenſations aux mouvemens ſemblables des fibres intérieures du cerveau de différentes perſonnes.

Qu'il ſoit donc vrai que les mêmes mouvemens des fibres qui aboutiſſent dans le cerveau ſoient accompagnés des mêmes ſenſations dans tous les hommes : s'il arrive que les mêmes objets ne produiſent pas les mêmes mouvemens dans leur cerveau, ils

n'exciteront pas par conſéquent les mêmes ſenſations dans leur ame. Or il me paroît indubitable que les organes des ſens de tous les hommes, n'étant pas diſpoſés de la même maniere, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impreſſions des mêmes objets.

Les coups de poing, par exemple, que les portefaix ſe donnent pour ſe flatter ſeroient capables d'eſtropier des perſonnes délicates. Le même coup produit des mouvemens bien différens, & excite par conſéquent des ſenſations bien différentes dans un homme d'une conſtitution robuſte & dans un enfant ou une femme d'une foible complexion. Ainſi n'y ayant pas deux perſonnes au monde de qui on puiſſe aſſurer qu'ils aient les organes des ſens dans une parfaite conformité, on ne peut pas aſſurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout-à-fait les mêmes ſentimens des mêmes objets.

C'eſt-là l'origine de cette étrange variété qui ſe rencontre dans les inclinations des hommes Il y en a qui aiment extrêmement la muſique, d'autres qui y ſont inſenſibles; & même entre ceux qui s'y plaiſent, les uns aiment un genre de muſique; les autres un autre, ſelon la diverſité preſqu'infinie qui ſe trouve dans les fibres du nerf de l'ouie, dans le ſang & dans les eſprits. Combien, par exemple, y a-t-il de différence entre la muſique de France, celle d'Italie, celle des Chinois & les autres; & par conſéquent entre le goût que les différens

rens peuples ont des différens genres de musique. Il arrive même qu'en différens tems on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts; car, si l'on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une musique hardie & où il entre beaucoup de dissonances, que dans une musique plus douce & plus selon les régles & l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, & il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange ne pourra peut-être souffrir la rose, & d'autres au contraire.

Pour les saveurs il y a autant de diversité que dans les autres sensations. Les sausses doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes ou pour plaire également à une même personne en différens tems. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre. L'un trouve le vin agréable, & l'autre en a de l'horreur; & la même personne, qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fiévre, & ainsi des autres sens. Cependant tous les hommes aiment le plaisir ; ils aiment tous les sensations agréables; ils ont tous en cela la même inclination. Ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également.

Ainsi ce qui fait dire à un homme qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en

a eſt agréable; & ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'eſt que, ſelon la vérité, il n'a pas la même ſenſation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même ſenſation que l'autre, mais ſeulement qu'il ne l'a pas. De ſorte que l'on parle improprement quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devroit dire qu'on n'aime pas le ſucre, le miel, &c. que tous les autres trouvent doux & agréable; & qu'on ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement diſpoſées.

Voici un exemple plus ſenſible: ſuppoſé que de vingt perſonnes il y en ait quelqu'un qui ait froid aux mains & qui ne ſache pas les noms dont on ſe ſert en France pour expliquer les ſenſations de froideur & de chaleur; & que tous les autres au contraire ayent les mains extrêmement chaudes. Si en hiver on leur apportoit à tous de l'eau un peu tiéde pour ſe laver, ceux qui auroient les mains fort chaudes, ſe lavant d'abord les uns après les autres, pourroient bien dire: voilà de l'eau bien froide, je n'aime point cela. Mais quand ce dernier, qui a les mains extrêmement froides, viendroit à la fin pour ſe laver, il diroit au contraire: je ne ſai pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prends plaiſir de ſentir le froid & de me laver. Il eſt bien clair, dans cet exemple, que

quand ce dernier diroit : j'aime le froid, cela ne ſignifieroit autre choſe, ſinon qu'il aime la chaleur, & qu'il la ſent, où les autres ſentent le contraire.

Ainſi, quand un homme dit: j'aime ce qui eſt amer, & je ne puis ſouffrir les douceurs ; cela ne ſignifie autre choſe, ſinon qu'il n'a pas les mêmes ſenſations que ceux qui diſent qu'ils aiment les douceurs, & qu'ils ont de l'averſion pour tout ce qui eſt amer.

Il eſt donc certain qu'une ſenſation qui eſt agréable à une perſonne l'eſt auſſi à tous ceux qui la ſentent, mais que les mêmes objets ne la font pas ſentir à tout le monde, à cauſe de la différente diſpoſition des organes des ſens ; ce qu'il eſt de la derniere conſéquence de remarquer pour la Phyſique & pour la Morale.

## VI. *Objection & réponſe.*

On peut ſeulement ici faire une objection fort facile à réſoudre ; ſavoir qu'il arrive quelquefois que des perſonnes qui aiment extrêmement de certaines viandes, viennent enfin à en avoir horreur ; ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque ſaleté mêlée, qui les a ſurpris ; ou parce qu'ils ont été fort malades, à cauſe qu'ils en avoient pris avec excès ; ou enfin pour d'autres raiſons. Ces ſortes de perſonnes, dira-t on, n'aiment plus les mêmes ſenſations qu'ils aimoient autrefois ; car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes

viandes, & cependant elles ne leur ſont plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde que quand ces perſonnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur & de dégoût, ils ont deux ſenſations bien différentes en même tems. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le ſuppoſe; & ils ont encore une autre ſenſation de dégoût qui vient, par exemple, de ce qu'ils imaginent fortement la ſaleté qu'ils ont vûe mêlée avec ce qu'ils mangent. La raiſon de ceci eſt que lorſque deux mouvemens ſe ſont faits dans le cerveau en même tems, l'un ne s'excite plus ſans l'autre, ſi ce n'eſt après un tems conſidérable. Ainſi, parce que la ſenſation agréable ne vient jamais ſans cette autre dégoûtante, & que nous confondons les choſes qui ſe font en même tems; nous nous imaginons que cette ſenſation, qui étoit autrefois agréable, ne l'eſt plus. Cependant, ſi elle eſt toujours la même, il eſt néceſſaire qu'elle ſoit toujours agréable. De ſorte que ſi l'on s'imagine qu'elle n'eſt pas agréable, c'eſt parce qu'elle eſt jointe & confondue avec une autre qui cauſe plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs & quelques autres ſenſations, que j'ai appellées foibles & languiſſantes, ne ſont pas les mêmes dans tous les hommes; parce que toutes ces ſenſations touchent ſi peu l'ame, qu'on ne peut pas diſtinguer,

comme dans les ſaveurs ou d'autres ſenſations plus fortes & plus vives, que l'une eſt plus agréable que l'autre; & reconnoître ainſi par la variété du plaiſir ou du dégoût, qui ſe trouveroit dans différentes perſonnes, la diverſité de leurs ſenſations. Toutefois la raiſon qui montre que les autres ſenſations ne ſont pas ſemblables en différentes perſonnes, montre auſſi qu'il doit y avoir de la variété dans les ſenſations que l'on a des couleurs. En effet on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diverſité dans les organes de la vûe de différentes perſonnes, auſſi-bien que dans ceux de l'ouie ou du goût: car il n'y a aucune raiſon de ſuppoſer une parfaite reſſemblance dans la diſpoſition du nerf optique de tous les hommes, puiſqu'il y a une variété infinie dans toutes les choſes de la nature, & principalement dans celles qui ſont matérielles. Il y a donc quelqu'apparence que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

Cependant je crois qu'il n'arrive jamais, ou preſque jamais, que des perſonnes voient le blanc & le noir d'une autre couleur que nous, quoiqu'ils ne le voient pas également blanc ou noir. Mais, pour les couleurs moyennes, comme le rouge, le jaune & le bleu, & principalement celles qui ſont compoſées de ces trois-ci, je crois qu'il y a très-peu de perſonnes qui en ayent tout-à-fait la même ſenſation. Car il ſe trouve quelquefois des perſonnes qui voient cer-

tains corps d'une couleur jaune, par exemple, lorſqu'ils les regardent d'un œil & d'une couleur verte ou bleue, lorſqu'ils les regardent de l'autre. Cependant, ſi l'on ſuppoſoit que ces perſonnes fuſſent nées borgnes ou avec des yeux diſpoſés à voir bleu ce qu'on appelle vert, ils croiroient voir les objets de la même couleur que nous les voyons ; parce qu'ils auroient toujours entendu nommer vert ce qu'ils verroient bleu.

On pourroit encore prouver que tous les hommes ne voient pas les mêmes objets de même couleur, à cauſe que, ſelon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaiſent pas également à toutes ſortes de perſonnes; puiſque, ſi ces ſenſations étoient les mêmes, elles ſeroient également agréables à tous les hommes. Mais, parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections très-fortes, appuyées ſur la réponſe que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas aſſez ſolide pour la propoſer.

En effet, il eſt aſſez rare qu'on ſe plaiſe beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaiſir à une ſaveur qu'à une autre. La raiſon en eſt, que les ſentimens des couleurs ne nous ſont pas donnés pour juger ſi les corps ſont propres à notre nourriture, ou s'ils n'y ſont pas propres. Cela ſe marque par le plaiſir & la douleur, qui ſont les caractères naturels du bien & du mal. Les objets, en tant que colorés, ne ſont ni bons

ni mauvais à manger. Si les objets nous paroiffent agréables ou défagréables, en tant que colorés, leur vûe feroit toujours fuivie du cours des efprits qui excite & qui accompagne les paffions, puifqu'on ne peut toucher l'ame fans l'émouvoir. Nous haïrions fouvent de bonnes chofes, & nous en aimerions de mauvaifes ; de forte que nous ne conferverions pas long-tems notre vie. Enfin les fentimens de couleur ne nous font donnés que pour diftinguer les corps les uns des autres; & c'eft ce qui fe fait auffi-bien, foit qu'on voye l'herbe verte, ou qu'on la voye rouge, pourvû que la perfonne qui la voit verte ou rouge, la voye toujours de la même maniere.

Mais c'eft affez parler de ces fenfations, parlons maintenant des jugemens naturels, & des jugemens libres qui les accompagnent. C'eft la quatriéme chofe que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de traiter.



## CHAPITRE XIV.

I. *Des faux jugemens qui accompagnent nos sensations, & que nous confondons avec elles.* II. *Raisons de ces faux jugemens.* III. *Que l'erreur ne se trouve point dans nos sensations, mais seulement dans ces jugemens.*

### I. DES FAUX JUGEMENS QUI ACCOMPAGNENT NOS SENSATIONS, ET QUE NOUS CONFONDONS AVEC ELLES.

ON prévoit bien d'abord qu'il se trouvera très-peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance : savoir, que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors qui ne renferme un ou plusieurs faux jugemens. On sait bien que la plûpart ne croyent pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes, surprises de la nouveauté de cette proposition, diront sans doute en eux-mêmes : mais comment cela se peut-il faire ? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche ; je vois bien qu'elle l'est : je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très-certainement ; & qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais ? Enfin leurs inclinations pour les préjugés de l'enfance, les porteront bien plus avant ; &, s'ils ne passent aux injures & au mépris

de ceux qu'ils croiront persuadés des sentimens contraires aux leurs, ils mériteront, sans doute, d'être mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiser les mauvais succès de nos pensées : il est plus à propos de tâcher de les produire, avec des preuves si fortes, & de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attaquer, les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors, qui ne renferme quelque faux jugement : en voici la preuve.

Il est, ce me semble*, indubitable que nos ames ne remplissent pas des espaces aussi vastes que ceux qui sont entre nous & les étoiles fixes, quand même on accorderoit qu'elles fussent étendues : ainsi il n'est pas raisonnable de croire que nos ames soient dans les Cieux quand elles y voient des étoiles. Il n'est pas même croyable qu'elles sortent à mille pas de leurs corps pour voir des maisons à cette distance. Il est donc nécessaire que notre ame voie les maisons & les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps où elle est, & qu'elle ne laisse pas de les voir hors de lui. Or, comme les étoiles, qui sont immédiatement unies à l'ame, lesquelles sont les seules que l'ame puisse voir, ne sont pas dans les Cieux, il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les Cieux, & qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux

jugemens, dont l'un eſt naturel & l'autre libre. L'un, eſt un jugement des ſens, ou une ſenſation compoſée, qui eſt en nous, ſans nous & même malgré nous, & ſelon laquelle on ne doit pas juger. L'autre eſt un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, &, par conſéquent, que l'on ne doit pas faire ſi l'on veut éviter l'erreur.

II. *Raiſon des faux jugemens.*

Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles, que l'on voit immédiatement, ſont hors de l'ame & dans les Cieux. C'eſt qu'il n'eſt pas en la puiſſance de l'ame de les voir quand il lui plaît ; car elle ne peut les appercevoir que lorſqu'il arrive, dans ſon cerveau, des mouvemens auxquels les idées de ces objets ſont jointes par la nature. Or, parce que l'ame n'apperçoit point les mouvemens de ſes organes, mais ſeulement ſes propres ſenſations, & qu'elle ſait que ces mêmes ſenſations ne ſont point produites en elle par elle-même, elle eſt portée à juger qu'elles ſont au-dehors & dans la cauſe qui les lui repréſente : & elle a fait tant de fois ces ſortes de jugemens, dans le même tems qu'elle apperçevoit les objets, qu'elle ne peut preſque plus s'empêcher de les faire.

Il ſeroit néceſſaire, pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des eſpéces & des idées, qui ne ſont

comme rien & qui répréſentent toutes choſes, que nous créons & que nous détruiſons quand il nous plaît, & que notre ignorance nous a fait imaginer pour rendre raiſon des choſes que nous n'entendons point : il faudroit faire voir la ſolidité du ſentiment de ceux qui croient que Dieu eſt le vrai pere de la lumiere qui éclaire ſeul tous les hommes, ſans lequel les vérités les plus ſimples ne ſeroient point intelligibles, & le ſoleil, tout éclatant qu'il eſt, ne ſeroit pas même viſible. Car c'eſt ce ſentiment qui m'a conduit à la découverte de cette vérité, qui paroît un paradoxe. Que les idées, qui nous répréſentent les créatures, ne ſont que des perfections de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures, & qui les repréſentent. En un mot, il faudroit expliquer & prouver le ſentiment que j'ai ſur la nature des idées, & enſuite il ſeroit facile de parler plus nettement des choſes que je viens de dire : mais cela nous meneroit trop loin. On n'expliquera tout ceci que dans le troiſiéme livre ; l'ordre le demande ainſi. Il ſuffit préſentement que j'apporte un exemple très-ſenſible & inconteſtable, où il ſe trouve pluſieurs jugemens confondus avec une même ſenſation.

Je crois qu'il n'y a perſonne au monde qui, regardant la Lune, ne la voye environ à mille pas loin de ſoi, & qui ne la trouve plus grande, lorſqu'elle ſe leve ou qu'elle ſe couche, que lorſqu'elle eſt fort élevée ſur l'horiſon ; & peut-être même qui ne

croye voir seulement qu'elle est plus grande, sans penser qu'il se trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que, s'il n'y avoit point quelque espéce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verroit point la Lune dans la proximité où elle lui paroît : & , outre cela, il la verroit plus petite lorsqu'elle se leve, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horison ; puisque nous ne la voyons plus grande, quand elle se leve, qu'à cause que nous la jugeons plus éloignée, par un jugement naturel , dont j'ai parlé dans le sixiéme Chapitre.

Mais, outre nos jugemens naturels, que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre, dans presque toutes nos sensations, un jugement libre. Car non-seulement les hommes jugent, par un jugement naturel, que la douleur, par exemple, est dans leurs mains, ils le jugent aussi par un jugement libre; non-seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient : & ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugemens, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugemens sont très-faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos sens ne nous instruisent que pour notre corps, & tous les jugemens libres, qui sont conformes aux jugemens des sens, sont très-éloignés de la vérité.

Mais, afin de ne laisser pas toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en dé-

couvrir les raiſons *, il faut reconnoître qu'il y a de deux ſortes d'êtres : des êtres que notre ame voit immédiatement, & d'autres qu'elle ne connoît que par le moyen des premiers. Par exemple, lorſque j'apperçois le Soleil qui ſe leve, j'apperçois premiérement celui que je vois immédiatement : &, parce que je n'apperçois ce premier qu'à cauſe qu'il y a quelque choſe hors de moi qui produit certains mouvemens dans mes yeux & dans mon cerveau, je juge que ce premier Soleil, qui eſt dans mon ame, eſt au-dehors & qu'il exiſte.

Il peut toutefois arriver que nous voyons ce premier Soleil, qui eſt uni intimement à notre ame, ſans que l'autre ſoit ſur l'horiſon, & même ſans qu'il exiſte du tout. De même nous pouvons voir ce premier Soleil plus grand, lorſque l'autre ſe leve, que quand il eſt fort élevé ſur l'horiſon ; &, quoiqu'il ſoit vrai que ce premier Soleil, que nous voyons immédiatement, ſoit plus grand quand l'autre ſe leve, il ne s'enſuit pas que cet autre, que nous regardons, ou vers lequel nous tournons les yeux, ſoit plus grand. Car ce n'eſt pas proprement celui qui ſe leve que nous voyons, ce n'eſt pas celui que nous regardons, puiſqu'il eſt éloigné de pluſieurs millions de lieues ; mais c'eſt ce premier qui eſt véritablement plus grand, & tel que nous le voyons ;

* *Pour bien comprendre ceci, il faut avoir lû ce que je dirai de la nature des idées* dans le troiſiéme livre, *ou les deux premiers* Entretiens ſur la Métaphiſique.

parce que toutes les choses que nous voyons immédiatement, sont toujours telles que nous les voyons ; & nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement se trouve dans les objets intérieurs qui sont cause de ce que nous voyons.

De même, quand nous voyons de la lumiere en voyant ce premier Soleil, qui est immédiatement uni à notre esprit, nous ne nous trompons pas de croire que nous en voyons ; il n'est pas possible d'en douter. Mais notre erreur est que nous voulons, sans aucune raison, & même contre toute raison, que cette lumiere, que nous voyons immédiatement, existe dans le Soleil qui est hors de nous. C'est la même chose des autres objets de nos sens.

III. *L'erreur ne se rencontre pas dans nos sensations, mais seulement dans nos jugemens.*

Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dès le commencement & dans la suite de cet Ouvrage, il sera facile de voir que de toutes les choses qui se trouvent dans chaque sensation, l'erreur ne se rencontre que dans les jugemens que nous faisons que nos sensations sont dans les objets.

Premiérement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, & que ce mouvement se communique aux organes de nos sens, qui

sont les deux premieres choses qui se trouvent dans chaque sensation.

Car il y a bien de la différence entre ignorer une chose & être dans une erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisiéme, qui est proprement la sensation. Lorsque nous sentons de la chaleur, lorsque nous voyons de la lumiere, des couleurs ou d'autres objets; il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions phrénétiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient; & leur erreur ne consiste que dans les jugemens qu'ils font, que ce qu'ils voient existe véritablement au-dehors, à cause qu'ils le voient au-dehors.

C'est ce jugement qui renferme un consentement de notre liberté, & par conséquent qui est sujet à l'erreur. Et nous devons toujours nous empêcher de le faire, selon la régle que nous avons mis au commencement de ce livre : que nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit, lorsque nous pouvons nous en empêcher, & que l'évidence & la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car quoique nous nous sentions extrêmement portés par une habitude très-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets; comme que la chaleur est dans le feu, & les couleurs dans les tableaux : cependant nous ne voyons point de raison certaine & évidente qui nous presse & qui nous oblige à

le croire ; & ainſi nous nous ſoumettons volontairement à l'erreur par le mauvais uſage que nous faiſons de notre liberté, nous formons librement de tels jugemens.

---

## CHAPITRE XV.

*Explication des erreurs particulieres de la vûe pour ſervir d'exemple des erreurs générales de nos ſens.*

NOUS avons donné, ce me ſemble, aſſez d'ouverture pour reconnoître les erreurs de nos ſens à l'égard des qualités ſenſibles en général, deſquelles on a parlé à l'occaſion de la lumiere & des couleurs, que l'ordre demandoit qu'on expliquât. Il ſemble qu'on devroit maintenant deſcendre un peu dans le particulier, & examiner en détail les erreurs où chacun de nos ſens nous porte : mais on ne s'arrêtera pas à ces choſes, parce qu'après ce que l'on a déja dit, un peu d'attention ſuppléera facilement à des diſcours ennuyeux, & que l'on ſeroit obligé de faire. On va ſeulement rapporter les erreurs générales où notre vûe nous fait tomber touchant la lumiere & les couleurs, & l'on croit que cet exemple ſuffira pour faire reconnoître les erreurs de tous les autres ſens.

Lorſque nous avons regardé quelques momens le Soleil, voici ce qui ſe paſſe dans nos yeux & dans notre ame, & les erreurs dans leſquelles nous tombons.

Ceux qui savent les premiers élémens de la Dioptrique, & quelque chose de la structure admirable des yeux, n'ignorent pas que les rayons du Soleil souffrent réfraction dans le *crystalin* & dans les autres humeurs, & qu'ils se rassemblent ensuite sur *la rétine* ou nerf optique, qui tapisse tout le fond de l'œil, de la même maniere que les rayons du Soleil, qui traversent une *loupe* ou verre convexe, se rassemblent au *foyer* ou point brûlant de ce verre à deux, trois ou quatre pouces de lui, à proportion réciproque de sa convexité. Or l'expérience apprend que si on met au foyer de cette loupe * quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du Soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, & ils en agitent les parties avec tant de violence, qu'ils les rompent & les séparent les unes des autres ; en un mot qu'ils les brûlent ou les réduisent en fumée & en cendres.

Ainsi l'on doit conclure de cette expérience que si le nerf optique étoit noir, & que si la prunelle ou le trou de l'*uvée*, par laquelle la lumiere entre dans les yeux, s'élargissoit, pour laisser librement passer les rayons du Soleil, au lieu qu'elle s'étrécit pour les empêcher : il arriveroit la même chose à notre *rétine* qu'à cette étoffe ou à ce papier noir ; & ses fibres seroient si fort agitées,

* Le papier noir brûle facilement, mais il faut une *loupe* plus grande ou plus convexe pour brûler du papier blanc.

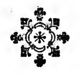
qu'elles ſeroient bientôt rompues & brû-lées. C'eſt pour cette raiſon que la plûpart des hommes ſentent une grande douleur s'ils regardent pour un moment le Soleil; parce qu'ils ne peuvent ſi bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y paſſe toujours aſſez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence, & avec quelque ſujet de craindre qu'ils ne ſe rompent.

L'ame n'a aucune connoiſſance de tout ce que nous venons de dire; &, quand elle regarde le Soleil, elle n'apperçoit ni ſon nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf: mais cela n'eſt pas une erreur, ce n'eſt qu'une ſimple ignorance. La premiere erreur où elle tombe, eſt qu'elle juge que la douleur qu'elle ſent eſt dans ſon œil.

Si, incontinent après qu'on a regardé le Soleil, on entre dans un lieu fort obſcur les yeux ouverts, cet ébranlement violent des fibres du nerf optique, cauſé par les rayons du Soleil, diminue & ſe change peu à peu. C'eſt-là tout le changement que l'on peut concevoir dans les fibres de la rétine, ſi l'on y joint quelques petites convulſions; car cela arrive à tous les nerfs lorſqu'ils ſont bleſſés. Cependant ce n'eſt pas ce que l'ame apperçoit, mais ſeulement une lumiere blanche & jaune; & la ſeconde erreur eſt qu'elle juge que la lumiere qu'elle voit eſt dans ſes yeux ou ſur une muraille proche de nous.

Enfin l'imagination des fibres de la *rétine* diminue toujours & cesse peu à peu; mais ce n'est point encore ce que l'ame sent dans ses yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis se change en rouge, en verte, & enfin en bleue; que l'éclat des couleurs diminue peu à peu, comme l'ébranlement de la *rétine*, & que les couleurs passées reviennent, mais sans aucun ordre à cause de la convulsion qu'elle souffre. Et la troisiéme erreur où nous tombons est que nous jugeons qu'il y a dans nôtre œil, ou sur une muraille proche de nous, des changemens qui different bien davantage que du plus & du moins, à cause que les couleurs bleue, orangée & rouge que nous voyons different entr'elles bien autrement que du plus & du moins.

Voilà quelques erreurs où nous tombons touchant la lumiere & les couleurs; & ces erreurs nous font encore tomber en beaucoup d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les chapitres suivans.



## CHAPITRE XVI.

I. *Que les erreurs de nos ſens nous ſervent de principes généraux & fort féconds pour tirer de fauſſes concluſions, leſquelles ſervent de principes à leur tour.* II. *Origine des différences eſſentielles.* III. *Des formes ſubſtantielles.* IV. *De quelques autres erreurs de la Philoſophie de l'Ecole.*

I. LES ERREURS DE NOS SENS NOUS SERVENT DE PRINCIPES GÉNÉRAUX POUR TIRER DE FAUSSES CONCLUSIONS QUI SERVENT DE PRINCIPES A LEUR TOUR.

ON a, ce me ſemble, expliqué ſuffiſamment, pour des perſonnes qui ne ſont point préoccupées, & qui ſont capables de quelqu'attention d'eſprit, en quoi conſiſtent nos ſenſations & les erreurs générales qui s'y trouvent. Il eſt maintenant à propos de montrer qu'on s'eſt ſervi de ces erreurs générales comme de principes inconteſtables pour expliquer toutes choſes, qu'on en a tiré une infinité de fauſſes conſéquences, qui ont auſſi à leur tour ſervi de principes pour tirer d'autres conſéquences; & qu'ainſi on a compoſé peu à peu ces ſciences imaginaires ſans corps & ſans réalité, après leſquelles on court aveuglément; mais qui, ſemblables à des fantômes, ne laiſſent autre choſe à ceux qui les embraſſent que la confuſion & la honte de s'être laiſſé ſéduire, ou ce caractère de folie qui fait qu'on

prend plaiſir à ſe repaître d'illuſions & de chimeres. C'eſt ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déja dit que nous avions coutume d'attribuer aux objets nos propres ſenſations, & que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les ſaveurs & les autres qualités ſenſibles ſe trouvoient dans les corps que nous appellons colorés, odoriférans, ſavoureux, & ainſi des autres. On a reconnu que c'eſt une erreur. Il faut préſentement montrer que nous nous ſervons de cette erreur comme d'un principe pour tirer de fauſſes conſéquences, & qu'enſuite nous regardons ces dernieres conſéquences comme d'autres principes, ſur leſquels nous continuons d'appuyer nos raiſonnemens. En un mot il faut expoſer ici les démarches que fait l'eſprit humain dans la recherche de quelques vérités particuliéres, lorſque ce faux principe, *que nos ſenſations ſont dans les objets*, lui paroît inconteſtable.

Mais, afin de rendre ceci plus ſenſible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercheroit la nature, & voyons ce que feroit un homme qui voudroit, par exemple, connoître ce que c'eſt que du miel & du ſel. La premiere choſe que feroit cet homme, ſeroit d'en examiner la couleur, l'odeur, la ſaveur & les autres qualités ſenſibles; quelles ſont celles du miel & celles du ſel; en quoi elles conviennent; en quoi elles different, & le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres

corps. Cela fait, voici à peu près la maniere dont il raisonneroit, supposé qu'il crût, comme un principe inconteſtable, que les ſenſations fuſſent dans les objets des ſens.

## II. *L'origine des différences qu'on attribue aux objets; que ces différences ſont dans l'ame.*

Toutes les choſes que je ſens en goûtant, en voyant & en maniant ce miel & ce ſel, ſont dans ce miel & dans ce ſel. Or il eſt indubitable que ce que je ſens dans le miel differe eſſentiellement de ce que je ſens dans le ſel. La blancheur du ſel differe ſans doute bien davantage que du plus & du moins de la couleur du miel, & la douceur du miel, de la ſaveur piquante du ſel; & par conſéquent il faut qu'il y ait une différence eſſentielle entre le miel & le ſel, puiſque tout ce que je ſens dans l'un & dans l'autre ne differe pas ſeulement du plus & du moins, mais qu'il differe eſſentiellement.

Voilà la premiere démarche que cette perſonne feroit. Car ſans doute il ne peut juger que le miel & le ſel different eſſentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un different eſſentiellement de celles de l'autre; c'eſt-à-dire que les ſenſations qu'il a du miel different eſſentiellement de celles qu'il a du ſel, puiſqu'il n'en juge que par l'impreſſion qu'ils font ſur les ſens. Il regarde donc

ensuite sa conclusion, comme un nouveau principe duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

III. *L'origine des formes substantielles.*

Puis donc que le miel & le sel, & les autres corps naturels different essentiellement les uns des autres ; il s'ensuit que ceux-là se trompent lourdement, qui nous veulent faire croire que toute la différence qui se trouve entre ces corps, ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui la composent. Car, puisque la figure n'est point essentielle aux différens corps ; que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel change, le miel demeurera toujours miel, quand ces mêmes parties auroient la figure des petites parties du sel. Ainsi il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance qui, étant jointe à la matiere premiere, commune à tous les différens corps, fassent qu'ils different essentiellement les uns des autres.

Voilà la seconde démarche que feroit cet homme, & l'heureuse découverte des *formes substantielles* : ces substances fécondes, qui font tout ce que nous voyons dans la nature, quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de notre Philosophe. Mais voyons les propriétés qu'il va libéralement donner à cet être de son invention ; car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétés qui leur sont les plus essentielles pour l'en revêtir.

## IV. *L'origine de toutes les autres erreurs les plus générales de la Physique de l'Ecole.*

Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent : l'une qui est commune au miel & au sel & à tous les autres corps ; & l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, & que tous les autres corps sont ce qu'ils sont ; il s'ensuit que la premiere, qui est la matiére, n'ayant point de contraire, & étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force & sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se défendre ; mais pour les autres qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toujours accompagnées de qualités & de facultés pour les défendre. Il faut qu'elles soient toujours sur leurs gardes de peur d'être surprises ; qu'elles travaillent continuellement à leur conservation, à étendre leur domination sur les matiéres voisines, & à pousser leur conquête le plus avant qu'elles pourront ; parce, que si elles étoient sans force, ou si elle manquoit d'agir, d'autres formes les viendroient surprendre & les anéantiroient aussi-tôt. Il faut donc qu'elles combattent toujours, & qu'elles nourrissent ces antipathies & ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies, qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matiére d'une autre ; que la forme de cadavre,

davre, par exemple, s'empare du corps d'un chien, il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans la destruction de toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie. Il faut aussi-tôt que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle; que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point suspecte; que tout ce corps soit couvert de qualités fidelles à leur maîtresse, & qu'elles la défendent selon le peu de forces qu'ont les qualités d'un corps mort, qui doivent bientôt périr à leur tour. Mais, parce qu'on ne peut pas toujours combattre, & que toutes choses ont un lieu de repos, il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre, où il tâche toujours d'aller par sa légéreté & par son inclination naturelle, afin de se reposer, de ne brûler plus, & de quitter même sa chaleur, qu'il ne gardoit ici bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences que l'on tire de ce dernier principe: qu'il y a des formes substantielles, lesquelles conséquences on a fait conclure à notre Philosophe avec un peu trop de liberté; car d'ordinaire les autres disent ces mêmes choses plus sérieusement qu'il n'a pas fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences que tire tous les jours chaque Philosophe, selon son humeur & son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination; car ce ne sont que ces choses

qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces ſubſtances chimériques, d'autres perſonnes les ont aſſez examinées. Ils ont aſſez fait voir que les formes ſubſtantielles ne furent jamais dans la nature, & qu'elles ſervent à tirer un très-grand nombre de conſéquences fauſſes, ridicules & même contradictoires. On ſe contente d'avoir reconnu leur origine dans l'eſprit de l'homme, & qu'elles doivent ce qu'elles ſont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes *: *que les ſenſations ſont dans les objets qu'ils ſentent.* Car, ſi l'on conſidere avec un peu d'attention ce que nous avons déja dit, ſavoir; qu'il eſt néceſſaire, pour la conſervation du corps, que nous ayons des ſenſations eſſentiellement différentes; quoique les impreſſions que les objets ſont ſur notre corps ne different que très-peu, on verra clairement que c'eſt à tort qu'on s'imagine de ſi grandes différences dans les objets de nos ſens.

Mais il faut que je diſe ici, en paſſant, qu'on ne trouve rien à redire à ces termes de *forme* & de *différences eſſentielles.* Le miel eſt ſans doute miel par la forme, & c'eſt ainſi qu'il differe eſſentiellement du ſel: mais cette forme ou cette différence eſſentielle ne conſiſte que dans la différente configuration de ſes parties. C'eſt cette différente configuration qui fait que le miel eſt miel, & que le ſel eſt ſel: &, quoi-

* *Chap. 10. art. V.*

qu'il ne ſoit qu'accidentel à la matiére en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du ſel ; & ainſi d'avoir la forme du miel ou du ſel, on peut dire cependant qu'il eſt eſſentiel au miel & au ſel, pour être ce qu'ils ſont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties. De même que les ſenſations de froid, de chaud, du plaiſir & de la douleur ne ſont point eſſentielles à l'ame, mais ſeulement à l'ame qui les ſent, parce que c'eſt par ces ſenſations qu'elle eſt appellée ſentir du chaud, du froid, du plaiſir & de la douleur.

## CHAPITRE XVII.

I. *Autre exemple tiré de la Morale, lequel fait voir que nos ſens ne nous offrent que de faux biens.* II. *Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit notre bien.* III. *Origine des erreurs des Epicuriens & des Stoïciens.*

ON a rapporté des preuves qui ſont, ce ſemble, aſſez voir que ce préjugé, *que nos ſenſations ſont dans les objets*, eſt un principe très-fécond en erreurs dans la Phyſique. Il en faut maintenant apporter d'autres tirées de la Morale, dans laquelle ce même préjugé joint a[illegible] celui-ci, *que les objets de nos ſens ſont les véritables cauſes de nos ſenſations*, eſt auſſi très-dangereux.

I. *Exemple tiré de la Morale, que nos sens ne nous offrent que de faux biens.*

Il n'y a rien de si commun dans le monde, que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles; les uns aiment la musique, les autres la bonne chere, & d'autres enfin sont passionnés pour d'autres choses. Or voici à peu près de quelle maniere ils doivent avoir raisonné, pour s'être persuadés que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins; ces sons qui flattent l'oreille, & ces autres plaisirs que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans des objets sensibles, ou tout au moins ces objets nous les font sentir, & nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise; nous en sommes intérieurement convaincus; & par conséquent les objets de nos passions sont des biens très-réels, auxquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement que nous faisons d'ordinaire presque sans y penser. Ainsi c'est à cause que nous croyons, que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets * ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses au-

* J'expliquerai dans le dernier Livre en quel sen. les objets agissent sur le corps.

dessus desquelles nous sommes infiniment élevés, qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps & produire quelques mouvemens dans leurs fibres, mais qui ne peuvent jamais agir sur nos ames, ni nous faire sentir du plaisir ou de la douleur.

II. *Qu'il n'y a que Dieu qui soit notre bien, & que tous les objets sensibles ne peuvent nous faire sentir du plaisir.*

Certainement, si ce n'est pas notre ame qui agit sur elle-même, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir : & si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur selon la diversité des ébranlemens des fibres de son corps, comme il y a toutes * les apparences, puisqu'elle sent du plaisir & de la douleur sans qu'elle y consente, je ne connois point d'autre main assez puissante pour les lui faire sentir, que celle de l'Auteur de la nature.

En effet il n'y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connoissance & dans son amour qu'il a résolu de nous les faire sentir : & ceux qu'il a attachés aux mouvemens qui se passent dans notre corps, afin que nous eussions soin de sa conservation, sont très-petits, très-foibles & de très-peu de durée, quoique, dans l'état où le péché nous a réduits, nous en

* V. liv. 3. ch. 1. c. n. 3.

ſoyons comme eſclaves. Mais ceux qu'il fera ſentir à ſes Elûs dans le Ciel, ſeront infiniment plus grands; puiſqu'il nous a faits pour le connoître & pour l'aimer. Car enfin l'ordre demandant que l'on reſſente de plus grands plaiſirs, lorſqu'on poſſede de plus grands biens, puiſque Dieu eſt infiniment au-deſſus de toutes choſes, le plaiſir de ceux qui le poſſéderont, ſurpaſſera certainement tous les plaiſirs.

## III. *L'origine des erreurs des Epicuriens & des Stoïciens.*

Ce que nous venons de dire de la cauſe de nos erreurs à l'égard du bien fait aſſez connoître la fauſſeté des opinions qu'avoient les Stoïciens & les Epicuriens touchant le ſouverain bien. Les Epicuriens le mettoient dans le plaiſir; &, parce qu'on le ſent auſſi-bien dans le vice que dans la vertu, & même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils ſe laiſſoient aller à toutes ſortes de voluptés.

Or la premiere cauſe de leur erreur eſt que, jugeant fauſſement qu'il y avoit quelque choſe d'agréable dans les objets de leurs ſens, ou qu'ils étoient les véritables cauſes des plaiſirs qu'ils ſentoient; étant outre cela convaincus par le ſentiment intérieur qu'ils avoient d'eux-mêmes, que le plaiſir étoit un bien pour eux, au moins pour le tems qu'ils en jouiſſoient, ils ſe laiſſoient aller à toutes les paſſions, deſquelles ils

n'appréhendoient point de souffrir quelque incommodité dans la suite. Au lieu qu'ils devoient considérer que le plaisir que l'on sent dans les choses sensibles ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes, ni d'une autre maniere, &, par conséquent, que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre ame, & le reste que nous avons expliqué.

Les Stoïciens, persuadés au contraire que les plaisirs sensibles n'étoient que dans le corps & pour le corps, & que l'ame devoit avoir son bien particulier, mettoient le bonheur dans la vertu. Or voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyoient que le plaisir & la douleur sensible n'étoient point dans l'ame, mais seulement dans le corps; & ce faux jugement leur servoit ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions : comme que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien; que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes, qu'ils sont communs aux hommes & aux bêtes, &c. Cependant il est facile de voir que, quoique les Epicuriens & les Stoïciens ayent eû tort en bien des choses, ils ont eû raison en quelques-unes. Car le bonheur des bienheureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à-dire, dans la connoissance & l'amour de Dieu, & dans un plaisir très-doux qui les accompagne sans cesse.

Retenons donc bien, que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni

de fâcheux ; qu'ils ne ſont point les cauſes de nos plaiſirs ; que nous n'avons point de ſujet de les craindre ni de les aimer ; mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre & qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui ſoit aſſez puiſſant pour nous punir & pour nous récompenſer, pour nous faire ſentir du plaiſir & de la douleur ; enfin que ce n'eſt qu'en Dieu & que de Dieu que nous devons eſpérer les plaiſirs, pour leſquels nous avons une inclination ſi forte, ſi naturelle & ſi juſte.

## CHAPITRE XVIII.

I. *Que nos ſens nous portent à l'erreur en des choſes même qui ne ſont point ſenſibles.* II. *Exemple tiré de la converſation des hommes.* III. *Qu'il ne faut point s'arrêter aux manieres ſenſibles.*

Nos ſens ne nous trompent pas ſeulement à l'égard de leurs objets, comme de la lumiere des couleurs, & des autres qualités ſenſibles ; ils nous ſéduiſent même touchant les objets qui ne ſont point de leur reſſort, en nous empêchant de les conſidérer avec aſſez d'attention pour en porter un jugement ſolide. C'eſt ce qui mérite bien d'être expliqué.

### I. *Que nos ſens nous portent à l'erreur en des choſes même qui ne ſont point ſenſibles.*

L'attention & l'application de l'eſprit

aux idées claires & distinctes que nous avons des objets, est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir ce qu'ils sont véritablement. Car, de même qu'il n'est pas possible de voir la beauté de quelque ouvrage sans ouvrir les yeux, & sans le regarder fixement; ainsi l'esprit ne peut pas voir évidemment la plûpart des choses avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les considére avec attention. Or il est certain que rien ne nous détourne davantage de l'attention aux idées claires & distinctes, que nos propres sens; & par conséquent rien ne nous éloigne davantage de la vérité & ne nous jette si-tôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir cette vérité, il est absolument nécessaire de savoir que les trois manieres dont l'ame apperçoit; savoir par les sens, par l'imagination & par l'esprit, ne la touchent pas toutes également, & que par conséquent elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle apperçoit par leur moyen: car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, & elle est peu attentive à ce qui la touche peu.

Or ce qu'elle apperçoit par les sens la touche & l'applique extrêmement; ce qu'elle connoît par l'imagination la touche beaucoup moins; mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire ce qu'elle apperçoit par elle-même ou indépendamment des sens & de l'imagination ne la réveille pres-

que pas. Perſonne ne peut douter que la plus petite douleur des ſens ne ſoit plus préſente à l'eſprit, & ne la rende plus attentive que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conſéquence.

La raiſon de ceci eſt que les ſens repréſentent les objets comme préſens, & que l'imagination ne les repréſente que comme abſens. Or il eſt à propos que de pluſieurs biens, ou de pluſieurs maux propoſés à l'ame, ceux qui ſont préſens la touchent & l'appliquent davantage que les autres qui ſont abſens, parce qu'il eſt néceſſaire que l'ame ſe détermine promptement ſur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainſi elle s'applique beaucoup plus à une ſimple piquûre, qu'à des ſpéculations fort relevées; & les plaiſirs & les maux de ce monde font même plus d'impreſſion ſur elle que les douleurs terribles, & les plaiſirs infinis de l'éternité.

Les ſens appliquent donc extrêmement l'ame à ce qu'ils lui repréſentent. Or, comme elle eſt limitée, & qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choſes à la fois, elle ne peut appercevoir nettement ce que l'entendement lui repréſente, dans le même tems que les ſens lui offrent quelque choſe à conſidérer. Elle laiſſe donc les idées claires & diſtinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choſes en elles-mêmes, & elle s'applique uniquement aux idées confuſes des ſens qui la touchent beaucoup, & qui ne lui repré-

ſentent point les choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, mais ſeulement ſelon le rapport qu'elles ont avec ſon corps.

II. *Exemple tiré de la converſation des hommes.*

Si une perſonne, par exemple, veut expliquer quelque vérité, il eſt néceſſaire qu'il ſe ſerve de la parole & qu'il exprime ſes mouvemens & ſes ſentimens intérieurs par des mouvemens & des manieres ſenſibles. Or l'ame ne peut, dans le même tems, appercevoir diſtinctement pluſieurs choſes. Ainſi, ayant toujours une grande attention à ce qui lui vient par les ſens, elle ne conſidere preſque point les raiſons qu'elle entend dire. Mais elle s'applique beaucoup au plaiſir ſenſible qu'elle a de la meſure des périodes, des rapports des geſtes avec les paroles, de l'agrément du viſage; enfin de l'air & de la maniere de celui qui parle. Cependant, après qu'elle a écouté, elle veut juger, c'eſt la coutume. Ainſi ces jugemens doivent être différens, ſelon la diverſité des impreſſions qu'elle aura reçues par les ſens.

Si, par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité, s'il garde une meſure agréable dans ſes périodes; s'il a l'air d'un honnête homme & d'un homme d'eſprit; ſi c'eſt une perſonne de qualité; s'il eſt ſuivi d'un grand train; s'il parle avec autorité & avec gravité; ſi les autres l'écoutent avec reſpect & en ſilence; s'il a quelque réputation &

quelque commerce avec les esprits du premier ordre : enfin s'il est assez heureux pour plaire, ou pour être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera, il n'y aura pas jusqu'à son colet & à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose.

Mais, s'il est assez malheureux pour avoir des qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamis rien; qu'il dise les plus belles choses du monde, on ne les appercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les sens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé les occupera tout entiers, & empêchera l'application qu'ils devroient avoir à ses pensées. Ce colet sale & chifonné fera mépriser celui qui le porte, & tout ce qui peut venir de lui ; & cette maniere de parler de Philosophe & de réveur, fera traiter de rêveries & d'extravagances ces hautes & sublimes vérités, dont le commun du monde n'est pas capable.

Voilà quels sont les jugemens des hommes. Leurs yeux & leurs oreilles jugent de la vérité, & non pas la raison dans les choses même qui ne dépendent que de la raison, parce que les hommes ne s'appliquent qu'aux manieres sensibles & agréables, & qu'ils n'apportent presque jamais une attention forte & sérieuse pour découvrir la vérité.

III. *Qu'il ne faut pas s'arrêter aux manieres sensibles & agréables.*

Qu'y a-t-il cependant de plus injuste que de juger les choses par la maniere & de mépriser la vérité, parce qu'elle n'est pas revêtue d'ornemens qui nous plaisent, & qui flattent nos sens? Il devoit être honteux à des Philosophes & à des personnes qui se piquent d'esprit, de rechercher avec plus de soin ces manieres agréables que la vérité même, & de se repaître plutôt l'esprit de la vérité des paroles que de la solidité des choses. C'est au commun des hommes, c'est aux ames de chair & de sang à se laisser gagner par des périodes mesurées, & par des figures & des mouvemens qui réveillent les passions.

*Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque.*
*Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt.*
*Veraque constituunt, quæ bellè tangere possunt*
*Aures, & lepido quæ sunt fucata sonore.*

Mais les personnes sages tâchent de se défendre contre la force maligne & les charmes puissans de ces manieres sensibles. Les sens leur imposent aussi bien qu'aux autres hommes, puisqu'en effet ils sont hommes; mais ils méprisent les rapports

qu'ils leur font. Ils imitent ce fameux exemple des Juges de l'Aréopage, qui défendoient rigoureusement à leurs Avocats de se servir de ces paroles & de ces figures trompeuses, & qui ne les écoutoient que dans les ténébres, de peur que les agrémens de leurs paroles & de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité & la justice, & afin qu'ils pussent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons.

---

## CHAPITRE XIX.

*Deux autres exemples.* I. *Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps.* II. *Le second, de celles qui regardent les qualités de ces mêmes corps.*

IL est certain que la plûpart de nos erreurs ont pour premiere cause cette forte application de l'ame à ce qui lui vient par les sens, & cette nonchalance où elle est pour les choses que l'entendement lui représente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conséquence pour la Morale, tiré de la conversation des hommes; en voici encore d'autres tirés du commerce que l'on a avec le reste de la nature, lesquels il est absolument nécessaire de remarquer pour la Physique.

I. *Erreurs touchant la nature des corps.*

Une des principales erreurs où l'on tom-

be en matiére de Phyſique, c'eſt que l'on s'imagine qu'il y a beaucoup plus de ſubſtance dans les corps qui ſe font beaucoup ſentir, que dans les autres qu'on ne ſent preſque pas. La plûpart des hommes croient qu'il y a bien plus de matiére dans l'or & dans le plomb que dans l'air & dans l'eau; & les enfans même, qui n'ont point remarqué par les ſens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'eſt rien de réel.

L'or & le plomb ſont fort peſans, fort durs & fort ſenſibles, l'eau & l'air au contraire ne ſe font preſque pas ſentir. De-là les hommes concluent que les premiers ont bien plus de réalité que les autres, ou qu'il y a plus de matiére dans un pied cube d'or que dans un pied cube d'air ou de matiére inviſible. Ils jugent de la vérité des choſes par l'impreſſion ſenſible qui nous trompe toujours, & ils négligent les idées claires & diſtinctes de l'eſprit, qui ne nous trompent jamais, parce que le ſenſible nous touche & nous applique, & que l'intelligible nous endort. Ces faux jugemens regardent la ſubſtance des corps; en voici d'autres ſur les qualités des mêmes corps.

## II. *Erreurs touchant leurs qualités & leurs perfections.*

Les hommes jugent preſque toujours que les objets qui excitent en eux des ſenſations plus agréables, ſont les plus parfaits & les plus purs, ſans ſavoir ſeulement en

quoi consiste la perfection & la pureté de la matiére, & même sans s'en mettre en peine.

Ils disent, par exemple, que de la fange est impure, & que de l'eau très-claire est fort pure. Mais les chameaux, qui aiment l'eau bourbeuse, & ces animaux qui se plaisent dans la fange, ne seroient pas de leur sentiment. Ce sont des bêtes, il est vrai. Mais les personnes qui aiment les entrailles de la bécasse & qui sentent avec plaisir les excrémens de la fouine, ne disent pas que c'est de l'impureté, quoiqu'ils le disent de ce qui sort de tous les autres animaux. Enfin le musc & l'ambre sont estimés généralement de tous les hommes, de ceux mêmes qui croient que ce ne sont que des excrémens.

Certainement on ne juge de la perfection de la matiére & de sa pureté que par rapport à ses propres sens; & de-là il arrive que les sens, étant différens dans tous les hommes, comme on l'a suffisamment expliqué, ils doivent juger très-diversement de la perfection & de la pureté de la matiére. Ainsi les livres qu'ils composent tous les jours sur les perfections imaginaires qu'ils attribuent à certains corps, sont nécessairement remplis d'erreurs dans une variété tout-à-fait étrange & bisarre; puisque les raisonnemens qu'ils contiennent ne sont appuyés que sur les idées fausses, confuses & irrégulieres de nos sens.

Il ne faut pas que des Philosophes disent

que la matiére eſt *pure* ou *impure*, s'ils ne ſavent ce qu'ils entendent préciſément par ces mots de pur & d'impur; car il ne faut pas parler ſans ſavoir ce que l'on dit, c'eſt-à-dire ſans avoir des idées diſtinctes, qui répondent aux termes dont on ſe ſert. Or s'ils avoient fixé des idées claires & diſtinctes à l'un & à l'autre de ces mots, ils verroient que ce qu'ils appellent pur ſeroit ſouvent très-impur, & que ce qui leur paroît impur, ſe trouveroit ſouvent très-pur.

S'ils vouloient, par exemple, que cette matiére-là fût la plus pure & la plus parfaite, dont les parties ſeroient les plus déliées & les plus faciles à ſe mouvoir, l'or, l'argent & les pierres précieuſes ſeroient des corps extrêmement imparfaits, & l'air & le feu ſeroient au contraire très-parfaits. Quand de la chair viendroit à ſe corrompre & à ſentir mauvais, ce ſeroit alors qu'elle commenceroit à ſe perfectionner; & une charogne puante ſeroit un corps bien plus parfait que la chair ordinaire.

Que ſi au contraire ils vouloient que les corps les plus parfaits fuſſent ceux dont les parties ſeroient les plus groſſes, les plus ſolides & les plus difficiles à remuer, de la terre ſeroit plus parfaite que de l'or, & l'air & le feu ſeroient les corps les plus imparfaits.

Que ſi on ne veut pas attacher aux termes de pur & de parfait les idées diſtinctes, dont je viens de parler, il eſt permis d'en ſubſtituer d'autres en leur place. Mais, ſi on

prétend ne définir ces mots que par des notions ſenſibles, on confondra éternellement toutes choſes, puiſqu'on ne fixera jamais la ſignification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme l'on a déja prouvé, ont des ſenſations bien différentes des mêmes objets; donc on ne doit pas définir ces objets par les ſenſations qu'on en a, ſi on ne veut parler ſans s'entendre, & mettre la confuſion par-tout.

Mais, au fond, je ne vois pas qu'il y ait de matiére, fût-ce celle dont les Cieux ſont compoſés, qui contienne en ſoi plus de perfection que les autres. Toute matiére ne ſemble capable que de figures & de mouvemens, & il lui eſt égal d'avoir des figures & des mouvemens réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers. La raiſon ne nous dit pas que le Soleil ſoit plus parfait, ni plus lumineux que la boue, ni que ces beautés de nos Romans & de nos Poëtes ayent aucun avantage ſur les cadavres les plus corrompus. Ce ſont nos ſens faux & trompeurs qui nous le diſent. On a beau ſe récrier, toutes les railleries & les exclamations paroîtront froides & badines à ceux qui examineront attentivement les raiſons qu'on a apportées.

Ceux qui ſavent ſeulement ſentir croient que le Soleil eſt plein de lumiere; mais ceux qui ſavent ſentir & raiſonner, ne le croient pas; pourvû qu'ils ſachent auſſi bien raiſonner qu'ils ſavent ſentir. On eſt très-perſuadé que ceux mêmes qui défèrent le plus au témoignage de leurs ſens,

entreroient dans le ſentiment où l'on eſt, s'ils avoient bien médité les choſes que l'on a dites. Mais ils aiment trop les illuſions de leurs ſens ; il y a trop long-tems qu'ils obéiſſent à leurs préjugés, & leur ame s'eſt trop oubliée pour reconnoître que c'eſt à elle-même qu'appartiennent toutes les perfections qu'elle s'imagine voir dans les corps.

Ce n'eſt pas auſſi à ces ſortes de gens que l'on parle; on ſe met peu en peine de leur approbation & de leur eſtime; ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il ſuffit qu'on défende la vérité, & qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent férieuſement à ſe délivrer des erreurs de leurs ſens, & à uſer bien des lumieres de leur eſprit. On leur demande ſeulement qu'ils méditent ces penſées avec le plus d'attention qu'ils pourront, & qu'ils jugent. Qu'ils les condamnent ou qu'ils les approuvent, on les ſoumet à leur jugement; parce que par leur méditation ils auront acquis ſur elles droit de vie & de mort, qui ne peut leur être conteſté ſans injuſtice.

## CHAPITRE XX.

*Conclusion de ce premier Livre.* I. *Que nos sens ne nous sont donnés que pour notre corps.* II. *Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent.* III. *Que ce n'est pas peu que de douter comme il faut.*

Nous avons, ce me semble, assez découvert les erreurs générales où nos sens nous portent, soit à l'égard de leurs propres objets, soit à l'égard des choses qui ne peuvent être apperçues que par l'entendement; & je ne crois pas qu'en suivant leur rapport nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puisse reconnoître la cause par les choses que nous venons de dire, pourvû qu'on les veuille un peu méditer.

I. *Que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps.*

Nous avons encore vû que nos sens sont très-fidéles & très-exacts pour nous instruire des rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre; mais qu'ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes; que pour en faire un bon usage, il ne faut s'en servir que pour conserver sa santé & sa vie; & qu'on ne les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à se soumettre l'esprit. C'est la principale chose que je sou-

haite que l'on retienne bien de tout ce premier Livre. Que l'on conçoive bien que nos ſens ne nous ſont donnés que pour la conſervation de notre corps; qu'on ſe fortifie dans cette penſée; & que, pour ſe délivrer de l'ignorance où l'on eſt, on cherche d'autres ſecours que ceux qu'ils nous fourniſſent.

II. *Qu'il faut douter du rapport qu'ils nous ſont des choſes.*

Que s'il ſe trouve quelques perſonnes, comme ſans doute il n'y en aura que trop, qui ne ſoient point perſuadées de ces dernieres propoſitions par les choſes qu'on a dites juſqu'ici, on leur demande encore bien moins. Il ſuffit qu'ils entrent ſeulement en quelque défiance de leurs ſens; &, s'ils ne peuvent pas rejetter entiérement leurs rapports comme faux & trompeurs, on leur demande ſeulement qu'ils doutent ſérieuſement que ces rapports ſoient entiérement vrais.

Et véritablement il me ſemble qu'on en a aſſez dit pour jetter au moins quelque ſcrupule dans l'eſprit des perſonnes raiſonnables, & par conſéquent pour les exciter à ſe ſervir de leur liberté autrement qu'ils n'ont fait juſqu'à préſent. Car, s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs ſens ſoient vrais, ils auront auſſi plus de facilité à retenir leur conſentement & à s'empêcher ainſi de tomber dans les erreurs où ils ſont tombés juſqu'ici; princi-

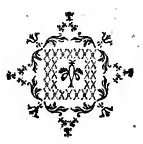
palement s'ils se souviennent de la régle qui est au commencement de ce Traité : *Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier qu'à des choses qui paroissent entiérement évidentes, & auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnoître, avec une entiere certitude, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne s'y rendoit pas.*

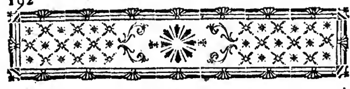
### III. *Que ce n'est pas peu que de savoir douter comme il faut.*

Au reste, qu'on ne s'imagine pas avoir peu avancé, si on a seulement appris à douter. Savoir douter par esprit & par raison, n'est pas si peu de chose qu'on le pense. Car il faut le dire ici : il y a bien de la différence entre douter & douter. On doute par emportement & par brutalité ; par aveuglement & par malice ; & enfin par fantaisie, & parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence & par défiance, par sagesse & par pénétration d'esprit. Les Académiciens & les Athées doutent de la premiere sorte : les vrais Philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de ténébres, qui ne conduit point à la lumiere, mais qui en éloigne toujours. Le second doute naît de la lumiere, & il aide, en quelque façon, à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la premiere façon, ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la premiere de ses Méditations Métaphysi-

ques, parce qu'il leur ſemble qu'il n'y a qu'à douter par fantaiſie, & qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature eſt infirme; que notre eſprit eſt plein d'aveuglement; qu'il faut avoir un grand ſoin de ſe défaire de ces préjugés & autres choſes ſemblables. Ils penſent que cela ſuffit pour ne plus ſe laiſſer ſéduire à ſes ſens, & pour ne plus ſe tromper du tout. Il ne ſuffit pas de dire que l'eſprit eſt foible, il faut lui faire ſentir ſes foibleſſes. Ce n'eſt pas aſſez de dire qu'il eſt ſujet à l'erreur, il faut lui découvrir en quoi conſiſte ſes erreurs. C'eſt ce que nous croyons avoir commencé de faire dans ce premier Livre, en expliquant la nature & les erreurs de nos ſens; & nous allons pourſuivre notre même deſſein, en expliquant dans le ſecond la nature & les erreurs de notre imagination.





# DE
# *LA RECHERCHE*
# DE
# LA VÉRITÉ.

## LIVRE SECOND.
## *DE L'IMAGINATION.*

### CHAPITRE PREMIER.

Dans le Livre précédent nous avons traité des ſens. Nous avons tâché d'en expliquer la nature, & de marquer préciſément l'uſage que l'on en doit faire. Nous avons découvert les principales & les plus générales erreurs dans leſquelles ils nous jettent; & nous avons tâché de limiter de telle ſorte leur puiſſance, qu'on doit beaucoup eſpérer d'eux, & n'en rien craindre, ſi on les retient toujours dans les bornes que nous leur avons preſcrites. Dans ce ſecond Livre nous traiterons de l'Imagination:

tion : l'ordre naturel nous y oblige ; car il y a un ſi grand rapport entre les ſens & l'imagination, qu'on ne doit pas les ſéparer. On verra même dans la ſuite, que ces deux facultés ne différent entr'elles que du plus & du moins.

Voici l'ordre que nous gardons dans ce Traité. Il eſt diviſé en trois parties. Dans la premiere nous expliquons les cauſes phyſiques du déréglement & des erreurs de l'imagination. Dans la ſeconde nous faiſons quelque application de ces cauſes aux erreurs les plus générales de l'imagination : & nous parlons auſſi des cauſes que l'on peut appeller morales de ces erreurs. Dans la troiſiéme nous parlons de la communication contagieuſe des imaginations fortes.

Si la plûpart des choſes que ce Traité contient, ne ſont pas ſi nouvelles que celles que l'on a déja dites en expliquant les erreurs des ſens, elles ne ſeront pas toutefois moins utiles. Les perſonnes éclairées reconnoiſſent aſſez les erreurs & les cauſes mêmes des erreurs dont je traite ; mais il y a très-peu de perſonnes qui y faſſent aſſez de réflexion. Je ne prétens pas inſtruire tout le monde, j'inſtruis les ignorans, & j'avertis ſeulement les autres, ou plutôt je tâche ici de m'inſtruire, & de m'avertir moi-même.

## I. *Idée générale de l'Imagination.*

Nous avons dit dans le premier Livre, que les organes de nos ſens étoient compo-

ſés de petits filets, qui d'un côté ſe terminent aux parties extérieures du corps & à la peau, & de l'autre aboutiſſent vers le milieu du cerveau. Or ces petits filets peuvent être remués en deux manieres, ou en commençant par les bouts qui ſe terminent dans le cerveau, ou par ceux qui ſe terminent au-dehors. L'agitation de ces petits filets ne pouvant ſe communiquer juſqu'au cerveau, que l'ame n'apperçoive quelque choſe; ſi l'agitation commence par l'impreſſion que les objets font ſur la ſurface extérieure des filets de nos nerfs, & qu'elle ſe communique juſqu'au cerveau, alors l'ame ſent & juge * que ce qu'elle ſent eſt au-dehors, c'eſt-à-dire qu'elle apperçoit un objet comme préſent. Mais, s'il n'y a que les filets intérieurs qui ſoient légérement ébranlés par le cours des eſprits animaux, ou de quelqu'autre maniere, l'ame imagine & juge que ce qu'elle imagine n'eſt point au-dehors, mais au-dedans du cerveau, c'eſt-à-dire qu'elle apperçoit un objet comme abſent. Voilà la différence qu'il y a entre ſentir & imaginer.

Mais il faut remarquer que les fibres du cerveau ſont beaucoup plus agitées par l'impreſſion des objets, que par le cours des eſprits; & que c'eſt pour cela que l'ame eſt beaucoup plus touchée par les objets extérieurs, qu'elle juge comme préſens, & comme capables de lui faire ſentir du plaiſir,

* *Par un jugement naturel, dont j'ai parlé en pluſieurs endroits du Livre précédent.*

ou de la douleur, que par le cours des esprits animaux. Cependant il arrive quelquefois dans les personnes qui ont les esprits animaux fort agités par des jeûnes; par des veilles, par quelque fiévre chaude, ou par quelque passion violente, que ces esprits remuent les fibres intérieures de leur cerveau avec autant de force que les objets extérieurs: de sorte que ces personnes sentent ce qu'ils ne devroient qu'imaginer, & croyent voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. Cela montre bien qu'à l'égard de ce qui se passe dans le corps, les sens & l'imagination ne différent que du plus & du moins, ainsi que je viens de l'avancer.

Mais afin de donner une idée plus distincte & plus particuliere de l'imagination, il faut savoir, que toutes les fois qu'il y a du changement dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'ame; c'est-à-dire, comme nous avons déja expliqué, que s'il arrive dans cette partie quelque mouvement des esprits qui change quelque peu l'ordre de ses fibres, il arrive aussi quelque perception nouvelle dans l'ame; elle sent nécessairement, ou elle imagine quelque chose de nouveau; & l'ame ne peut jamais rien sentir, ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau.

De sorte que la faculté d'imaginer, ou l'imagination ne consiste que dans la puis-

ſance qu'a l'ame de ſe former des images des objets, en produiſant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l'on peut appeller partie *principale*, parce qu'elle répond à toutes les parties de notre corps, & que c'eſt le lieu où notre ame réſide immédiatement, s'il eſt permis de parler ainſi.

II. *Deux facultés dans l'imagination, l'une active, & l'autre paſſive.*

Cela fait voir clairement, que cette puiſſance qu'a l'ame de former des images renferme deux choſes; l'une qui dépend de l'ame même; & l'autre qui dépend du corps. La premiere eſt l'action & le commandement de la volonté. La ſeconde eſt l'obéiſſance que lui rendent les eſprits animaux qui tracent ces images, & les fibres du cerveau ſur leſquelles elles doivent être gravées. Dans cet ouvrage on appelle indifféremment du nom d'*imagination* l'une & l'autre de ces deux choſes, & on ne les diſtingue point par les mots d'*active* & de *paſſive*, qu'on leur pourroit donner; parce que le ſens de la choſe, dont on parle, marque aſſez de laquelle des deux on entend parler, ſi c'eſt de *l'imagination active* de l'ame, ou de *l'imagination paſſive* du corps.

On ne détermine point encore en particulier, quelle eſt cette partie *principale* dont on vient de parler. Premiérement, parce qu'on le croit aſſez inutile; ſecondement, parce que cela eſt fort incertain; &

enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres, à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici, quand on seroit très-assuré qu'elle est cette partie principale, on croit qu'il seroit mieux de n'en rien dire.

Que ce soit donc, selon le sentiment de Willis, dans les deux petits corps, qu'il appelle *corpora striata*, que réside le sens commun; que les sinuosités du cerveau conservent les espéces de la mémoire, & que le corps *calleux* soit le siége de l'imagination: Que ce soit, suivant le sentiment de Fernel, dans la *pie-mere*, qui enveloppe la substance du cerveau: Que ce soit dans la glande *pinéale* de M. Descartes, ou enfin dans quelqu'autre partie inconnue jusqu'ici, que notre ame exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale; & cela est même absolument nécessaire, comme aussi que le fond du sistème de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer que, quand il se seroit trompé, comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la *glande pinéale* que l'ame est immédiatement unie, cela toutefois ne pourroit faire de tort au fond de son sistème, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connoissance de l'homme.

### III. *Cause générale des changemens qui arrivent dans l'imagination, & le fondement de ce second Livre.*

Puis donc que l'imagination ne consiste que dans la force qu'a l'ame de se former des images des objets, en les imprimant, pour ainsi dire, dans les fibres de son cerveau ; plus les vestiges des esprits animaux, qui sont les traits de ces images, seront grands & distincts, plus l'ame imaginera fortement & distinctement ces objets. Or de même que la largeur, la profondeur & la netteté des traits de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit, & de l'obéissance que rend le cuivre : ainsi la profondeur & la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits animaux, & de la constitution des fibres du cerveau ; & c'est la variété qui se trouve dans ces deux choses, qui fait presque toute cette grande différence que nous remarquons entre les esprits.

Car il est assez facile de rendre raison de tous les différens caractéres qui se rencontrent dans les esprits des hommes : d'un côté par l'abondance & la disette ; par l'agitation & la lenteur ; par la grosseur & la petitesse des esprits animaux : & de l'autre par la délicatesse & la grossiéreté ; par l'humidité & la sécheresse ; par la facilité & la difficulté de se ployer des fibres du cerveau : & enfin par le rapport que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres. Et il

feroit fort à propos que d'abord chacun tâchât d'imaginer toutes les différentes combinaifons de ces chofes, & qu'on les appliquât foi-même à toutes les différences qu'on a remarquées entre les efprits; parce qu'il eft toujours plus utile & même plus agréable de faire ufage de fon efprit, & de l'accoutumer ainfi à découvrir par lui-même la vérité, que de fe laiffer corrompre dans l'oifiveté, en ne l'appliquant qu'à des chofes toutes digérées & toutes développées. Outre qu'il y a des chofes fi délicates & fi fines dans la différence des efprits, qu'on peut bien quelquefois les découvrir & les fentir foi-même, mais on ne peut pas les repréfenter ni les faire fentir aux autres.

Mais, afin d'expliquer, autant qu'on le peut, toutes ces différences qui fe trouvent entre les efprits, & afin qu'un chacun remarque plus aifément dans le fien même, la caufe de tous les changemens qu'il y fent en différens tems, il femble à propos d'examiner en général les caufes des changemens qui arrivent dans les efprits animaux & dans les fibres du cerveau; parce qu'ainfi on découvrira tous ceux qui fe trouvent dans l'imagination.

L'homme ne demeure guére long-tems femblable à lui-même: tout le monde a affez de preuves intérieures de fon inconftance: on juge tantôt d'une façon & tantôt d'une autre fur le même fujet: en un mot la vie de l'homme ne confifte que dans la circulation du fang, & dans une autre cir-

culation de penſées & de déſirs ; & il ſem ble qu'on ne puiſſe guére mieux employer ſon tems, qu'à rechercher les cauſes de ces changemens qui nous arrivent, & appren dre ainſi à nous connoître nous-mêmes.

## CHAPITRE II.

### PREMIERE PARTIE.

I. *Des eſprits animaux, & des changemens auxquels ils ſont ſujets en général.* II. *Que le chyle va au cœur, & qu'il apporte du changement dans les eſprits.* III. *Que le vin en fait autant.*

TOUT le monde convient aſſez, que les eſprits animaux ne ſont que les parties les plus ſubtiles & les plus agitées du ſang, qui ſe ſubtiliſe & s'agite principalement par la fermentation & par le mouvement violent des muſcles dont le cœur eſt compoſé : que ces eſprits ſont conduits avec le reſte du ſang par les arteres juſques dans le cerveau : & que là ils en ſont ſéparés par quelques parties deſtinées à cet uſage, deſquelles on ne convient pas encore.

Il faut conclure de-là que, ſi le ſang eſt fort ſubtil, il y aura beaucoup d'eſprits animaux ; & que s'il eſt groſſier, il y en aura peu. Que ſi le ſang eſt compoſé de parties fort faciles à s'embrâſer dans le cœur

& ailleurs, ou fort propres au mouvement, les esprits qui seront dans le cerveau en seront extrêmement échauffés ou agités; que si au contraire le sang ne se fermente pas assez, ses esprits animaux seront languissans, sans action & sans force : enfin, que, selon la solidité qui se trouvera dans les parties du sang, les esprits animaux auront plus ou moins de solidité, & par conséquent plus ou moins de force dans leur mouvement. Mais il faut expliquer plus au long toutes ces choses, & apporter des exemples & des expériences incontestables, pour en faire reconnoître plus sensiblement la vérité.

II. *Que le chyle va au cœur, & qu'il cause du changement dans les esprits.*

L'autorité des Anciens n'a pas seulement aveuglé l'esprit de quelques gens, on peut même dire qu'elle leur a fermé les yeux. Car il y a encore quelques personnes si respectueuses à l'égard des anciennes opinions, ou peut-être si opiniâtres, qu'ils ne veulent pas voir des choses qu'ils ne pourroient plus contredire, s'il leur plaisoit seulement d'ouvrir les yeux. On voit tous les jours des personnes assez estimées par leur lecture & par leurs études, qui font des livres & des conférences publiques, contre les expériences visibles & sensibles de la circulation du sang, contre celle du poids & de la force élastique de l'air, & d'autres semblables. La découverte que M. Pecquet

a faite en nos jours, de laquelle on a besoin ici, est du nombre de celles qui ne sont malheureuses que parce qu'elles ne naissent pas toutes vieilles, & pour ainsi dire avec une barbe vénérable. On ne laissera pas cependant de s'en servir, & on ne craint pas que les personnes judicieuses y trouvent à redire.

Selon cette découverte il est constant que le chyle ne va pas d'abord des visceres au foie par les veines *mésaraïques*, comme le croyent les Anciens, mais qu'il passe des boyaux dans les veines lactées, & ensuite dans certains réservoirs où elles aboutissent toutes. Que de-là il monte par *le canal torachique* le long des vertebres du dos, & se va mêler avec le sang de la veine *axillaire*, laquelle entre dans le trone supérieur de la veine cave, & qu'ainsi étant mêlé avec le sang, il se va rendre dans le cœur.

Il faut conclure de cette expérience que le sang mêlé avec le chyle étant fort différent d'un autre sang, qui auroit déja circulé plusieurs fois par le cœur, les esprits animaux qui n'en sont que les plus subtiles parties, doivent être aussi fort différens dans les personnes qui sont à jeun, & dans d'autres qui viendroient de manger : de plus, parce qu'entre les viandes & les breuvages dont on se sert, il y en a d'une infinité de sortes, & même que ceux qui s'en servent ont des corps diversement disposés : deux personnes qui viennent de dîner & qui sortent d'une même table doivent sentir

dans leur faculté d'imaginer une si grande variété de changemens, qu'il n'est pas possible de la décrire.

Il est vrai que ceux qui jouissent d'une santé parfaite sont une digestion si achevée, que le chyle entrant dans le cœur, & de-là dans le cerveau, est aussi propre à former des esprits que le sang ordinaire. De sorte que leurs esprits animaux, & par conséquent leur faculté d'imaginer n'en reçoivent presque pas de changement. Mais pour les vieillards & les infirmes, ils remarquent en eux-mêmes des changemens fort sensibles après leur repas. Ils s'assoupissent presque tous; ou pour le moins leur imagination devient toute languissante & n'a plus de vivacité ni de promptitude: ils ne conçoivent plus rien distinctement, ils ne peuvent s'appliquer à quoi que ce soit: en un mot ils sont tout autres qu'ils n'étoient auparavant.

### III. *Que le vin en fait autant.*

Mais afin que les plus sains & les plus robustes ayent aussi des preuves sensibles de ce que l'on vient de dire, ils n'ont qu'à faire réflexion sur ce qui leur est arrivé, quand ils ont bû du vin bien plus qu'à l'ordinaire, ou bien sur ce qui leur arrivera, quand ils ne boiront que du vin dans un repas, & que de l'eau dans un autre. Car on est assuré que s'ils ne sont entiérement stupides, ou si leur corps n'est composé d'une façon toute extraordinaire, ils sentiront

aussi-tôt de la gaieté, ou quelque petit assoupissement, ou quelqu'autre accident semblable.

Le vin est si spiritueux, que ce sont des esprits animaux presque tout formés ; mais des esprits libertins, qui ne se soumettent pas volontiers aux ordres de la volonté, à cause apparemment de leur facilité à être mûs. Ainsi dans les hommes même les plus forts & les plus vigoureux, il produit de plus grands changemens dans l'imagination & dans toutes les parties du corps, que les viandes & les autres breuvages *. Il donne du *croc en jambe*, pour parler comme Plaute ; & il produit dans l'esprit bien des effets, qui ne sont pas si avantageux que ceux qu'Horace décrit en ces vers,

*Quid non ebrietas designat ? operta recludit.*
*Spes jubet esse ratas : in prælia trudit inermem :*
*Sollicitis animis onus eximit : addocet artes.*
*Fœcundi calices quem non fecêre disertum ?*
*Contractâ quem non in paupertate solutum ?*

Il seroit assez facile de trouver des raisons fort vraisemblables des principaux effets que le mélange du chyle avec le sang produit dans les esprits animaux, & ensuite dans le cerveau, & dans l'ame même : comme

* Vinum luctator dolosus est.

pourquoi le vin réjouit; pourquoi il donne une certaine vivacité à l'esprit, quand on en prend avec modération; pourquoi il l'abrutit avec le tems, quand on en fait excès; pourquoi on est assoupi après le repas, & de plusieurs autres choses desquelles on donne ordinairement des raisons fort ridicules. Mais, outre qu'on ne fait pas ici une Physique, il faudroit donner quelque idée de l'anatomie du cerveau, ou faire quelques suppositions, comme M. Descartes en a fait dans le traité qu'il a fait de l'*Homme*, sans lesquelles il n'est pas possible de s'expliquer. Mais enfin, si on lit avec attention ce traité de M. Descartes, on pourra peut-être se satisfaire sur toutes ces questions, à cause des ouvertures qu'il donne pour les résoudre.

---

## CHAPITRE III.

### *Que l'air qu'on respire cause aussi quelque changement dans les esprits.*

La seconde cause générale des changemens qui arrivent dans les esprits animaux est l'air que nous respirons. Car, quoiqu'il ne fasse pas d'abord des impressions si sensibles que le chyle, cependant il fait à la longue ce que les sucs des viandes font en peu de tems. Cet air entre des branches de la trachée artere dans celle de l'*artere** *vé-*

* C'est la veine du poûmon.

*neuſe* ; de-là il ſe mêle & ſe fermente avec le reſte du ſang dans le cœur ; & ſelon ſa diſpoſition particuliere & celle du ſang, il produit de très-grands changemens dans les eſprits animaux, & par conſéquent dans la faculté d'imaginer.

Je ſai qu'il y a quelques perſonnes qui ne croyent pas que l'air ſe mêle avec le ſang dans les poûmons & dans le cœur, parce qu'ils ne peuvent découvrir avec leurs yeux dans les branches de la trachée artere, & dans celle de l'artere véneuſe, les paſſages par où cet air ſe communique. Mais il ne faut pas que l'action de l'eſprit s'arrête avec celle des ſens : il peut pénétrer ce qui leur eſt impénétrable, & s'attacher à des choſes qui n'ont point de priſe pour eux. Il eſt indubitable qu'il paſſe continuellement quelques parties du ſang des branches de la *veine* * *artérieuſe* dans celles de la trachée artere : l'odeur & l'humidité de l'haleine le prouvent aſſez, & cependant les paſſages de cette communication ſont imperceptibles. Pourquoi donc les parties ſubtiles de l'air ne pourroient-elles pas paſſer des branches de la trachée artere dans l'artere véneuſe, quoique les paſſages de cette communication ne ſoient pas viſibles. Enfin il ſe tranſpire beaucoup plus d'humeurs par les pores imperceptibles des arteres & de la peau, qu'il n'en ſort par les autres paſſages du corps, & les métaux même les plus ſolides n'ont point de pores

* C'eſt l'artere du poûmon.

si étroits, qu'il ne se rencontre encore, dans la nature, des corps assez petits pour y trouver le passage libre, puisqu'autrement ces pores se fermeroient.

Il est vrai que les parties grossieres & branchues de l'air, ne peuvent point passer par les pores ordinaires des corps; & que l'eau même, quoique fort grossiere, peut se glisser par des chemins où cet air est obligé de s'arrêter. Mais on ne parle pas ici de ces parties les plus grossieres de l'air; elles sont, ce semble, assez inutiles pour la fermentation. On ne parle que des plus petites parties, roides, piquantes, & qui n'ont que fort peu de branches qui les puissent arrêter, parce que ce sont apparemment les plus propres pour la fermentation du sang.

Je pourrois cependant assurer, sur le rapport de Sylvius, que l'air même le plus grossier passe de la trachée artere dans le cœur, puisqu'il assure lui-même, qu'il l'y a vû passer par l'adresse de M. de Swammerdam. Car il est plus raisonnable de croire un homme qui dit avoir vû, qu'un million d'autres qui parlent en l'air. Il est donc certain, que les parties les plus subtiles de l'air que nous respirons entrent dans notre cœur; qu'elles y entretiennent avec le sang & le chyle la chaleur qui donne la vie & le mouvement à notre corps; & que selon leurs différentes qualités, elles apportent de grands changemens dans la fermentation du sang, & dans les esprits animaux.

On reconnoît tous les jours la vérité de ceci par les diverses humeurs & les différens caractéres d'esprit des personnes de différens pays. Les Gascons, par exemple, ont l'imagination bien plus vive que les Normans. Ceux de Rouen & de Dieppe, & les Picards différent tous entr'eux; & encore bien plus des bas Normans, quoiqu'ils soient assez proches les uns des autres. Mais si on considére les hommes qui vivent dans des pays plus éloignés, on y rencontrera des différences encore bien plus étranges, comme entre un Italien & un Flamand ou un Hollandois. Enfin il y a des lieux renommés de tout tems pour la sagesse de leurs habitans, comme Théman * & Athenes; & d'autres pour leur stupidité, comme Thebes, Abdere & quelques autres.

*Athenis tenue cœlum, ex quo acutiores etiam putantur Attici, crassum Thebis.* Cic. de Fato.

*Abderitanæ pectora plebis habes.* Mart.

*Bœotum in crasso jurares aëre natum.* Hor.

* *Numquid non ultrà est sapientia in Themam.* Jerem. c. 49. v. 17.

## CHAPITRE IV.

I. *Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur, & aux poûmons.* II. *De celui qui est causé par les nerfs qui vont au foie, à la rate & dans les visceres.* III. *Que tout cela se fait contre notre volonté, mais que cela ne se peut faire sans une providence.*

La troisiéme cause des changemens qui arrivent aux esprits animaux, est la plus ordinaire & la plus agissante de toute; parce que c'est celle qui produit, qui entretient, & qui fortifie toutes les passions. Pour la bien comprendre, il faut savoir que la cinquiéme, la sixiéme, & la huitiéme paire des nerfs envoient la plûpart de leurs rameaux dans la poitrine & dans le ventre, où ils ont des usages bien utiles pour la conservation du corps, mais extrêmement dangereux pour l'ame; parce que ces nerfs ne dépendent point dans leur action de la volonté des hommes, comme ceux qui servent à remuer les bras, les jambes, & les autres parties extérieures du corps, & qu'ils agissent beaucoup plus sur l'ame, que l'ame n'agit sur eux.

I. *Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur & au poûmon.*

Il faut donc savoir que plusieurs branches de la huitiéme paire des nerfs se jet-

tent entre les fibres du principal de tous les muſcles, qui eſt le cœur; qu'ils environnent ſes ouvertures, ſes oreillettes & ſes arteres; qu'ils ſe répandent même dans la ſubſtance du poûmon, & qu'ainſi, par leurs différens mouvemens, ils produiſent des changemens fort conſidérables dans le ſang. Car les nerfs qui ſont répandus entre les fibres du cœur, le faiſant quelquefois étendre & racourcir avec trop de force & de promptitude, pouſſent, avec une violence extraordinaire, quantité de ſang vers la tête & vers toutes les parties extérieures du corps. Quelquefois auſſi ces mêmes nerfs font un effet tout contraire. Pour les nerfs qui environnent les ouvertures du cœur, ſes oreillettes & ſes arteres, ils font à peu près le même effet que les regiſtres avec leſquels les Chymiſtes moderent la chaleur de leurs fourneaux, & que les robinets dont on ſe ſert dans les fontaines pour régler le cours de leurs eaux. Car l'uſage de ces nerfs eſt de ſerrer & d'élargir diverſement les ouvertures du cœur; de hâter & de retarder de cette maniere l'entrée & la ſortie du ſang, & d'en augmenter ainſi & d'en diminuer la chaleur. Enfin les nerfs, qui ſont répandus dans le poûmon, ont auſſi le même uſage: car le poûmon n'étant composé que des branches de la trachée artere, de la veine artérieuſe & de l'artere véneuſe entrelaſſées les unes dans les autres, il eſt viſible que les nerfs, qui ſont répandus dans la ſubſtance, empêchent par leur con-

traction que l'air ne passe avec assez de liberté des branches de la trachée artere, & le sang de celles de la veine artérieuse dans l'artere véneuse, pour se rendre dans le cœur. Ainsi ces nerfs, selon leur différente agitation, augmentent ou diminuent encore la chaleur & le mouvement du sang.

Nous avons dans toutes nos passions des expériences fort sensibles de ces différens degrés de chaleur de notre cœur. Nous l'y sentons manifestement diminuer & s'augmenter quelquefois tout d'un coup : &, comme nous jugeons faussement que nos sensations sont dans les parties de notre corps, à l'occasion desquelles elles s'excitent en notre ame, ainsi qu'il a été expliqué dans le premier Livre, presque tous les Philosophes se sont imaginés que le cœur étoit le siége principal des passions de l'ame; & c'est même encore aujourd'hui l'opinion la plus commune.

Or, parce que la faculté d'imaginer reçoit de grands changemens par ceux qui arrivent aux esprits animaux, & que les esprits animaux sont fort différens selon la différente fermentation ou agitation du sang qui se fait dans le cœur; il est facile de reconnoître ce qui fait que les personnes passionnées imaginent les choses tout autrement, que ceux qui les considerent de sang-froid.

### II. *Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au foie, à la rate & aux autres visceres.*

L'autre cause, qui contribue fort à diminuer & à augmenter ces fermentations extraordinaires du sang, consiste dans l'action de plusieurs autres rameaux des nerfs, desquels nous venons de parler.

Ces rameaux se répandent dans le *foie*, qui contient la plus subtile partie du sang, ou ce qu'on appelle ordinairement la bile, dans la *rate* qui contient la plus grossiere, ou la mélancolie: dans le *pancréas*, qui contient un suc acide très-propre, ce semble, pour la fermentation : dans l'estomac, les boyaux, & les autres parties, qui contiennent le chyle : enfin ils se répandent dans tous les endroits qui peuvent contribuer quelque chose pour varier la fermentation ou le mouvement du sang. Il n'y a pas même jusqu'aux arteres & aux veines qui ne soient liées de ces nerfs, comme M. Wilis l'a découvert, du tronc inférieur de la grande artere qui en est liée proche du cœur, de l'artere *auxillaire* du côté droit de la veine *émulgente*, & de quelques autres.

Ainsi l'usage des nerfs étant d'agiter diversement les parties auxquelles ils sont attachés, il est facile de concevoir comment, par exemple, le nerf qui environne le foie, peut en le serrant faire couler grande quantité de bile dans les veines & dans

le canal de la bile, laquelle s'étant mêlée avec le sang dans les veines, & avec le chyle pour le canal de la bile, entre dans le cœur, & y produise une chaleur bien plus ardente qu'à l'ordinaire. Ainsi, lorsqu'on est émû de certaines passions, le sang bout dans les arteres & dans les veines; l'ardeur se répand dans tout le corps; le feu monte à la tête, & elle se remplit d'un si grand nombre d'esprits animaux trop vifs & trop agités, que, par leur cours impétueux, ils empêchent l'imagination de se représenter d'autres choses que celles dont ils forment des images dans le cerveau, c'est-à-dire, de penser à d'autres objets qu'à ceux de la passion qui domine.

Il en est de même des petits nerfs qui vont à la rate, ou d'autres parties qui contiennent une matiere plus grossiere & moins susceptible de chaleur & de mouvement: ils rendent l'imagination toute languissante & toute assoupie en faisant couler dans le sang quelque matiere grossiere & difficile à mettre en mouvement.

Pour les nerfs qui environnent les arteres & les veines, leur usage est d'empêcher le sang de passer & de l'obliger en les serrant de s'écouler dans les lieux où il trouve le passage libre. Ainsi, la partie de la grande artere, qui fournit du sang à toutes les parties qui sont au-dessous du cœur, étant liée & serrée par ces nerfs, le sang doit nécessairement entrer dans la tête en plus grande abondance, & produire ainsi du

changement dans les esprits animaux, & par conséquent dans l'imagination.

### III. *Que ces changemens arrivent contre notre volonté par l'ordre d'une providence.*

Or il faut bien remarquer que tout cela ne se fait que par machine, je veux dire, que tous les différens mouvemens de ces nerfs, dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais se font au contraire sans ses ordres, & même contre ses ordres : de sorte qu'un corps sans ame disposé comme celui d'un homme sain, seroit capable de tous les mouvemens qui accompagnent nos passions. Ainsi les bêtes même en peuvent avoir de semblables, quand elles ne seroient que de pures machines.

C'est ce qui nous doit faire admirer la sagesse incompréhensible de celui qui a si bien rangé tous ces ressorts, qu'il suffit qu'un objet remue légérement le nerf optique d'une telle ou telle maniere pour produire tant de divers mouvemens dans le cœur, dans les autres parties intérieures du corps, & même sur le visage. Car on a découvert depuis peu que le même nerf qui répand quelques rameaux dans le cœur & dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche & aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au-dedans qui ne paroisse au-dehors, parce qu'il ne peut

y avoir de mouvement dans les branches qui vont au cœur, qu'il n'en arrive quelqu'un dans celles qui ſont répandues ſur le viſage.

La correſpondance & la ſympathie qui ſe trouve entre les nerfs du viſage, & quelques autres qui répondent à d'autres endroits du corps, qu'on ne peut nommer, eſt encore plus remarquable : & ce qui fait cette grande ſympathie, c'eſt, comme dans les autres paſſions, que les petits nerfs qui vont au viſage, ne ſont encore que des branches de celui qui deſcend plus bas.

Lorſqu'on eſt ſurpris de quelque paſſion violente, ſi l'on prend ſoin de faire réflexion ſur ce que l'on ſent dans les entrailles & dans les autres parties du corps où les nerfs s'inſinuent, comme auſſi aux changemens de viſage qui l'accompagnent ; & ſi on conſidere que toutes ces diverſes agitations de nos nerfs ſont entiérement involontaires & qu'elles arrivent même malgré toute la réſiſtance que notre volonté y apporte, on n'aura pas grande peine à ſe laiſſer perſuader de la ſimple expoſition que l'on vient de faire de tous ces rapports entre les nerfs.

Mais ſi l'on examine les raiſons & la fin de toutes ces choſes, on y trouvera tant d'ordre & de ſageſſe, qu'une attention un peu ſérieuſe ſera capable de convaincre les perſonnes les plus attachées à Epicure & à Lucrece, qu'il y a une providence qui régit le monde. Quand je vois une montre, j'ai

raison de conclure qu'il y a une intelligence, puisqu'il est impossible que le hasard ait pû produire & arranger toutes ses roues. Comment donc seroit-il possible que le hasard & la rencontre des atomes fût capable d'arranger dans tous les hommes & dans tous les animaux tant de ressorts divers, avec la justesse & la proportion que je viens d'expliquer, & que les hommes & les animaux en engendrassent d'autres qui leur fussent tout-à-fait semblables? Ainsi il est ridicule de penser ou de dire comme Lucrece, que le hasard a formé toutes les parties qui composent l'homme; que les yeux n'ont point été faits pour voir, mais qu'on s'est avisé de voir, parce qu'on avoit des yeux, & ainsi des autres parties du corps. Voici ses paroles.

*Lumina ne facias oculorum clara creata*
*Prospicere ut possimus, & ut proferre vias.*
*Proceros passus, ideò fastigia posse*
*Surarum ac feminum pedibus fundata plicari.*
*Brachia tùm porrò validis exapta lacertis*
*Esse, manusque datas utràque ex parte ministras*
*Ut facere ad vitam possimus, quæ foret usus.*
*Cætera de genere hoc inter quæcumque pretantur*
*Omnia perversâ præpostera sunt ratione.*

*Nil*

*Nil ideò natus est in nostro corpore ut ubi*
*Possimus, sed quod natum est id procreat usum.*

Ne faut-il pas avoir une étrange aversion d'une providence pour s'aveugler ainsi volontairement de peur de la reconnoître, & pour tâcher de se rendre insensible à des preuves aussi fortes & aussi convaincantes que celles que la nature nous en fournit; il est vrai que quand on affecte une fois de faire l'esprit fort, ou plutôt l'impie, ainsi que faisoient les Epicuriens, on se trouve incontinent tout couvert de ténébres, & on ne voit plus que de fausses lueurs: on nie hardiment les choses les plus claires, & on assure fiérement & magistralement les plus fausses & les plus obscures.

Le Poëte que je viens de citer peut servir de preuve de cet aveuglement des esprits forts; car il prononce hardiment & contre toute apparence de vérité sur les questions les plus difficiles & les plus obscures, & il semble qu'il n'apperçoive pas les idées même les plus claires & les plus évidentes. Si je m'arrêtois à rapporter des passages de cet Auteur pour justifier ce que je dis, je ferois une digression trop longue & trop ennuyeuse. S'il est permis de faire quelques réflexions qui arrêtent pour un moment l'esprit sur les vérités essentielles, il n'est jamais permis de faire

des digreſſions qui détournent l'eſprit pendant un tems conſidérable de l'attention à ſon principal ſujet, pour l'appliquer à des choſes de peu d'importance.

On vient d'expliquer les cauſes générales tant extérieures qu'intérieures, qui produiſent du changement dans les eſprits animaux, & par conſéquent dans la faculté d'imaginer. On a fait voir que les extérieures ſont les viandes dont on ſe nourrit, & l'air que l'on reſpire ; & que l'intérieure conſiſte dans l'agitation involontaire de certains nerfs. On ne ſait point d'autres cauſes générales, & l'on aſſure même qu'il n'y en a point. De ſorte que la faculté d'imaginer ne dépendant de la part du corps que de ces deux choſes ; ſavoir des eſprits animaux & de la diſpoſition du cerveau ſur lequel ils agiſſent, il ne reſte plus ici, pour donner quelque connoiſſance de l'imagination, que d'expoſer les différens changemens qui peuvent arriver dans la ſubſtance du cerveau. Mais, avant que d'examiner ces changemens, il eſt à propos d'expliquer la liaiſon de nos penſées avec les traces du cerveau, & la liaiſon réciproque de ces traces. Il faudra auſſi donner quelque idée de la mémoire & des habitudes, c'eſt-à-dire de cette facilité que nous avons de penſer à des choſes auxquelles nous avons déja penſé, & de faire des choſes que nous avons déja faites.

## CHAPITRE V.

*I. De la liaison des idées de l'esprit avec les traces de cerveau.* II. *De la liaison réciproque qui est entre ces traces.* III. *De la mémoire.* IV. *Des habitudes.*

De toutes les choses matérielles, il n'y en a point de plus digne de l'application des hommes que la structure de leur corps, & que la correspondance qui est entre toutes les parties qui le composent : & de toutes les choses spirituelles, il n'y en a point dont la connoissance leur soit plus nécessaire que celle de leur ame & de tous les rapports qu'elle a indispensablement avec Dieu, & naturellement avec le corps.

Il ne suffit pas de sentir ou de connoître confusément que les traces du cerveau sont liées les unes avec les autres, & qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux ; que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit ; & que des mouvemens excités dans les esprits animaux excitent ces passions dans la volonté. Il faut, autant que l'on peut, savoir distinctement la cause de toutes ces liaisons différentes, & principalement les effets qu'elles sont capables de produire.

Il en faut connoître la cause, parce qu'il faut connoître celui qui seul est capable d'agir en nous, & de nous rendre heureux ou malheureux ; & il en faut connoître les

effets, parce qu'il faut nous connoître nous-mêmes autant que nous le pouvons, & les autres hommes avec qui nous devons vivre. Alors nous saurons les moyens de nous conduire & de nous conserver nous-mêmes dans l'état le plus heureux & le plus parfait où l'on puisse parvenir, selon l'ordre de la nature & selon les régles de l'Evangile; & nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connoissant exactement, & les moyens de nous en servir dans nos besoins, & ceux de les aider dans leurs miseres.

Je ne prétens pas expliquer dans ce Chapitre un sujet si vaste & si étendu. Je ne prétens pas même de le faire entiérement dans tout cet Ouvrage. Il y a beaucoup de choses que je ne connois pas encore, & que je n'espere pas de bien connoître; & il y en a quelques-unes que je crois savoir, & que je ne puis expliquer. Car il n'y a point d'esprit, si petit qu'il soit, qui ne puisse, en méditant, découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourroit déduire.

### I. *De l'union de l'ame avec le corps.*

Il ne faut pas s'imaginer, comme la plûpart des Philosophes, que l'esprit devient corps, lorsqu'il s'unit au corps; & que le corps devient esprit, lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'ame n'est point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie & le mouvement, comme l'imagination se le figure; & le corps ne devient

point capable de ſentiment par l'union qu'il a avec l'eſprit, comme nos ſens faux & trompeurs ſemblent nous en convaincre. Chaque ſubſtance demeure ce qu'elle eſt; &, comme l'ame n'eſt point capable d'étendue & de mouvemens, le corps n'eſt point capable de ſentiment & d'inclinations. Toute l'alliance de l'eſprit & du corps, qui nous eſt connue, conſiſte dans une correſpondance naturelle & mutuelle des penſées de l'ame avec les traces du cerveau, & des émotions de l'ame avec les mouvemens des eſprits animaux.

Dès que l'ame reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces; &, dès que les objets produiſent de nouvelles traces, l'ame reçoit de nouvelles idées. Ce n'eſt pas qu'elle conſidere ces traces, puiſqu'elle n'en a aucune connoiſſance, ni que ces traces renferment ces idées, puiſqu'elles n'y ont aucun rapport; ni enfin qu'elle reçoive ſes idées de ces traces, car, comme nous expliquerons dans le troiſiéme Livre, il n'eſt pas concevable que l'eſprit reçoive quelque choſe du corps, & qu'il devienne plus éclairé qu'il n'eſt en ſe tournant vers lui, ainſi que les Philoſophes le prétendent, qui veulent que ce ſoit par *converſion* aux fantômes ou aux traces du cerveau, *per converſionem ad phantaſmata*, que l'eſprit apperçoive toutes choſes: mais tout cela ſe fait en conſéquence des loix générales de l'union de l'ame & du corps, ce que j'expliquerai au même endroit.

De même dès que l'ame veut que le bras ſoit mû, le bras eſt mû, quoiqu'elle ne ſache pas ſeulement ce qu'il faut faire pour le remuer; & dès que les eſprits animaux ſont agités, l'ame ſe trouve émue, quoiqu'elle ne ſache pas ſeulement s'il y a dans ſon corps des eſprits animaux.

Lorſque je traiterai des paſſions, je parlerai de la liaiſon qu'il y a entre les traces du cerveau & les mouvemens des eſprits, & de celle qui eſt entre les idées & les émotions de l'ame, car toutes les paſſions en dépendent. Je dois ſeulement parler ici de la liaiſon des idées avec les traces, & de la liaiſon des traces les unes avec les autres.

Il y a trois cauſes * fort conſidérables de la liaiſon des idées avec les traces. La premiere, & que les autres ſuppoſent, eſt la nature ou la volonté conſtante & immuable du Créateur. Il y a, par exemple, une liaiſon naturelle & qui ne dépend point de notre volonté, entre les traces que produiſent un arbre ou une montagne que nous voyons & les idées d'arbre ou de montagne ; entre les traces que produiſent dans notre cerveau le cri d'un homme ou d'un animal qui ſouffre & que nous entendons ſe plaindre, l'air du viſage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, & les idées de douleur, de force, de foibleſſe, & même entre les ſentimens de compaſſion,

* Trois cauſes de la liaiſon des idées & des raiſonnemens.

de crainte & de courage qui se produisent en nous.

Ces liaisons naturelles sont les plus fortes de toutes; elles sont semblables généralement dans tous les hommes, & elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie. C'est pourquoi elles ne dépendent point de notre volonté. Car, si la liaison des idées avec les sons & certains caractères est foible & fort différente dans différens pays, c'est qu'elle dépend de la volonté foible & changeante des hommes : & la raison pour laquelle elle en dépend, c'est parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement pour vivre comme des hommes qui doivent former entr'eux une société raisonnable.

La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, c'est l'*identité* du tems. Car il suffit souvent que nous ayons eû certaines pensées dans le tems qu'il y avoit dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayons de nouveau ces mêmes pensées. Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même tems que mon cerveau a été frappé de la vûe de ces trois caractères *iah*, ou du son de ce même mot; il suffira que les traces que ces caractères, ou leur son, auront produites se réveillent afin que je pense à Dieu; & je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères ou des sons qui auront ac-

compagné les penſées que j'aurai eues de Dieu ; car le cerveau n'étant jamais ſans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce que nous penſons, quoique ſouvent ces traces ſoient fort imparfaites & fort confuſes.

La troiſiéme cauſe de la liaiſon des idées avec les traces, & qui ſuppoſe toujours les deux autres, c'eſt la volonté des hommes. Cette volonté eſt néceſſaire, afin que cette liaiſon des idées avec les traces ſoit réglée & accommodée à l'uſage. Car, ſi les hommes n'avoient pas naturellement de l'inclination à convenir entr'eux pour attacher leurs idées à des ſignes ſenſibles, non-ſeulement cette liaiſon des idées ſeroit entiérement inutile pour la ſociété, mais elle ſeroit encore fort déréglée & fort imparfaite.

Premiérement, parce que les idées ne ſe lient fortement avec les traces, que lorſque les eſprits étant agités, ils rendent ces traces profondes & durables. De ſorte que les eſprits n'étant agités que par les paſſions, ſi les hommes n'en avoient aucune pour communiquer leurs ſentimens & pour entrer dans ceux des autres, il eſt évident que la liaiſon exacte de leurs idées à certaines traces ſeroit bien foible ; puiſqu'ils ne s'aſſujettiſſent à ces liaiſons exactes & réguliéres que pour ſe communiquer leurs penſées.

Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces

étant néceſſaire pour former une liaiſon qui ſe puiſſe conſerver long-tems, puiſqu'une premiere rencontre, ſi elle n'eſt accompagnée d'un mouvement violent d'eſprits animaux, ne peut faire de fortes liaiſons; il eſt clair que ſi les hommes ne vouloient pas convenir, ce ſeroit le plus grand haſard du monde, s'il arrivoit de ces rencontres des mêmes idées & des mêmes traces. Ainſi la volonté des hommes eſt néceſſaire pour régler la liaiſon des mêmes idées avec les mêmes traces; quoique cette volonté de convenir ne ſoit pas tant un effet de leur choix & de leur raiſon, qu'une impreſſion de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, & avec une inclination très-forte à nous unir par l'eſprit, autant que nous le ſommes par le corps.

Il faut bien remarquer ici que la liaiſon des idées qui nous repréſentent des choſes ſpirituelles diſtinguées de nous avec les traces de notre cerveau, n'eſt point naturelle & ne le peut être; & par conſéquent qu'elle eſt ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes; puiſqu'elle n'a point d'autre cauſe que leur volonté & l'identité du tems, dont j'ai parlé auparavant. Au contraire la liaiſon des idées de toutes les choſes matérielles avec certaines traces particulieres eſt naturelle, & par conſéquent il y a certaines traces qui réveillent la même idée dans tous les hommes. On ne peut douter, par exemple, que tous les hom-

mes n'ayent l'idée d'un quarré à la vûe d'un quarré, parce que cette liaiſon eſt naturelle. Mais ils n'ont pas tous l'idée d'un quarré lorſqu'ils entendent prononcer ce mot *quarré*, parce que cettę liaiſon eſt entiérement volontaire. Il faut penſer la même choſe de toutes les traces qui ſont liées avec les idées des choſes ſpirituelles.

Mais, parce que les traces qui ont une liaiſon naturelle avec les idées touchent & appliquent l'eſprit, & le rendent par conſéquent attentif, la plûpart des hommes ont aſſez de facilité pour comprendre & retenir les vérités ſenſibles & palpables, c'eſt-à-dire les rapports qui ſont entre les corps. Et au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaiſon avec les idées que celles que la volonté y a miſes, ne frappent point vivement l'eſprit, tous les hommes ont aſſez de peine à comprendre, & encore plus à retenir les vérités abſtraites, c'eſt-à-dire les rapports qui ſont entre les choſes qui ne tombent point ſous l'imagination. Mais lorſque ces rapports ſont un peu compoſés, ils paroiſſent abſolument incompréhenſibles, principalement à ceux qui n'y ſont point accoutumés ; parce qu'ils n'ont point fortifié la liaiſon de ces idées abſtraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les ayent parfaitement compriſes, ils les oublient en peu de tems, parce que cette liaiſon n'eſt preſque jamais auſſi forte que les naturelles.

Il est si vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre & à retenir les choses spirituelles & abstraites, vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, que lorsqu'on trouve moyen d'expliquer, par les rapports des choses matérielles, ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre; & on les imprime de telle sorte dans l'esprit, que non-seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que l'on a donnée de l'esprit dans le premier Chapitre de cet Ouvrage, est peut-être une assez bonne preuve de ceci.

Au contraire, lorsqu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle maniere qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les idées de ces choses & les traces de leurs expressions; on a beaucoup de peine à les comprendre, & on les oublie facilement.

Ceux, par exemple, qui commencent l'étude de l'Algebre ou de l'analyse ne peuvent comprendre les démonstrations algébraïques qu'avec beaucoup de peine : &, lorsqu'ils les ont une fois comprises, ils ne s'en souviennent pas long-tems. Parce que les quarrés, par exemple, les parallélogrames, les cubes, les solides, &c. étant exprimés par *aa*, *ab*, *a3*, *abc*, &c. dont les traces n'ont point de liaison naturelle avec ces idées, l'esprit ne trouve point de prise pour

s'en fixer les idées & pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la Géométrie commune, conçoivent très-clairement & très-promptement les petites démonſtrations qu'on leur explique, pourvû qu'ils entendent très-diſtinctement les termes dont on ſe ſert : parce que les idées de quarré, de cercle, &c ſont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voyent devant leurs yeux. Il arrive même ſouvent que la ſeule expoſition de la figure qui ſert à la démonſtration, la leur fait plutôt comprendre que les diſcours qui l'expliquent. Parce que les mots n'étant liés aux idées que par une inſtitution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec aſſez de promptitude & de netteté pour en reconnoître facilement les rapports ; car c'eſt principalement à cauſe de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les ſciences.

On peut en paſſant reconnoître, par ce que je viens de dire, que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots & de caractères nouveaux pour expliquer leurs ſentimens, ſont ſouvent des ouvrages aſſez inutiles. Ils croyent ſe rendre intelligibles, lorſqu'en effet ils ſe rendent incompréhenſibles. Nous définiſſons tous nos termes & tous nos caractères, diſent-ils, & les autres en doivent convenir. Il eſt vrai : les autres en conviennent de volonté ; mais leur nature y répugne. Leurs idées ne ſont point attachées à ces termes nouveaux, parce

qu'il faut pour cela de l'usage & un grand usage. Les Auteurs ont peut-être cet usage, mais les Lecteurs ne l'ont pas. Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connoître, parce qu'il faut suivre la nature & ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le soin que prennent les Mathématiciens de définir leurs termes ; car il est évident qu'il les faut définir pour ôter les équivoques. Mais, autant qu'on le peut, il faut se servir de termes qui soient reçus, ou dont la signification ordinaire ne soit pas fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, & c'est ce qu'on n'observe pas toujours dans les Mathématiques.

On ne prétend pas aussi, par ce qu'on vient de dire, condamner l'Algebre, telle principalement que M. Descartes l'a rétablie ; car, encore que la nouveauté de quelques expressions de cette science fasse d'abord quelque peine à l'esprit, il y a si peu de variété & de confusion dans ces expressions, & le secours que l'esprit en reçoit surpasse si fort la difficulté qu'il y a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il se puisse inventer une maniere de raisonner & d'exprimer ses raisonnemens qui s'accommode mieux avec la nature de l'esprit, & qui puisse le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expressions de cette science ne partagent point la capacité de l'esprit, elles ne chargent point la mémoire, elles abregent, d'une maniere merveilleuse, toutes nos idées & tous nos

raisonnemens, & elles les rendent même en quelque maniere sensibles par l'usage. Enfin leur utilité est beaucoup plus grande que celle des expressions, quoique naturelles des figures dessinées de triangles, de quarrés & autres semblables qui ne peuvent servir à la recherche & à l'exposition des vérités un peu cachées. Mais c'est assez parler de la liaison des idées avec les traces du cerveau: il est à propos de dire quelque chose de la liaison des traces les unes avec les autres, & par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces.

II. *De la liaison mutuelle des traces.*

Cette liaison consiste en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même tems. Si un homme, par exemple, se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances & toutes les principales personnes qui y assistent, le tems, le lieu, le jour & toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous la désignons suffisamment en nous servant d'un nom qui signifie quelque circonstance de cette cho-

ſe : comme ne pouvant pas nous ſouvenir du nom propre d'une Egliſe, nous pouvons nous ſervir d'un autre nom, qui ſignifie une choſe qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'eſt cette Egliſe, où il y avoit tant de preſſe, où Monſieur... prêchoit, où nous allâmes Dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une perſonne, ou étant plus à propos de le déſigner d'une autre maniere, on le peut marquer par ce viſage picotté de vérole, ce grand homme bien fait, ce petit boſſu, ſelon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de ſe ſervir des paroles de mépris.

Or la liaiſon mutuelle des traces, & par conſéquent des idées les unes avec les autres, n'eſt pas ſeulement le fondement de toutes les figures de la Rhétorique ; mais encore d'une infinité d'autres choſes de plus grande conſéquence dans la Morale, dans la Politique, & généralement dans toutes les ſciences qui ont quelque rapport à l'homme, & par conſéquent de beaucoup de choſes dont nous parlerons dans la ſuite.

La cauſe de cette liaiſon de pluſieurs traces, eſt *l'identité* du tems auquel elles ont été imprimées dans le cerveau ; car il ſuffit que pluſieurs traces ayent été produites dans le même tems, afin qu'elles ne puiſſent plus ſe réveiller que toutes enſemble : parce que les eſprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui ſe ſont faites dans le

même tems, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin à cauſe qu'ils y paſſent plus facilement que par les autres endroits du cerveau. C'eſt-là la cauſe de la mémoire & des habitudes corporelles qui nous ſont communes avec les bêtes.

Ces liaiſons des traces ne ſont pas toujours jointes avec les émotions des eſprits, parce que toutes les choſes que nous voyons ne nous paroiſſent pas toujours ou bonnes ou mauvaiſes. Ces liaiſons peuvent auſſi charger & ſe rompre, parce que, n'étant pas toujours néceſſaires à la conſervation de la vie, elles ne doivent pas toujours être les mêmes.

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui ſont liées naturellement les unes avec les autres, & encore avec certaines émotions des eſprits, parce que cela eſt néceſſaire à la conſervation de la vie : & leur liaiſon ne peut ſe rompre, ou ne peut ſe rompre facilement, parce qu'il eſt bon qu'elle ſoit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-deſſous de ſoi, & de laquelle on eſt en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui eſt prêt à tomber ſur nous & à nous écraſer, eſt naturellement liée avec celle qui nous repréſente la mort, & avec une émotion des eſprits qui nous diſpoſe à la fuite & au déſir de fuir. Cette liaiſon ne change jamais, parce qu'il eſt néceſſaire qu'elle ſoit toujours la même, & elle conſiſte dans une diſpoſition des fibres du cer-

veau, que nous avons dès notre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent & se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des tems & des lieux les doivent changer, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuient les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les tems où on leur fait la chasse : mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuient en d'autres lieux & en d'autres tems. Ainsi, pour la conservation de tous les animaux, il est nécessaire qu'il y ait de certaines liaisons de traces, qui se puissent former & détruire facilement; qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre que difficilement; & d'autres enfin qui ne se puissent jamais rompre.

Il est très-utile de rechercher avec soin les différens effets que ces différentes liaisons sont capables de produire; car ces effets sont en très-grand nombre & de très-grande conséquence pour la connoissance de l'homme.

## III. *De la Mémoire.*

Pour l'explication de la *Mémoire*, il suffit de bien comprendre cette vérité: Que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changemens qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'ame réside plus particuliérement; parce que, ce seul principe supposé, la nature de la Mémoire est expliquée. Car

de même que les branches d'un arbre, qui ont demeuré quelque tems ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même maniere ; ainsi les fibres du cerveau ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux & par l'action des objets, gardent assez long-tems quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or la mémoire ne consiste que dans cette facilité ; puisque l'on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions.

Comme les esprits animaux agissent tantôt plus & tantôt moins fort sur la substance du cerveau, & que les objets sensibles font des impressions bien plus grandes que l'imagination toute seule ; il est facile de-là de reconnoître pourquoi on ne se souvient pas également de toutes les choses que l'on a apperçues. Pourquoi, par exemple, ce que l'on a apperçu plusieurs fois se présente d'ordinaire à l'ame plus nettement que ce que l'on n'a apperçu qu'une ou deux fois. Pourquoi on se souvient plus distinctement des choses qu'on a vûes, que de celles qu'on a seulement imaginées : & ainsi pourquoi on saura mieux, par exemple, la distribution des veines dans le foie, après l'avoir vûe une seule fois dans la dissection de cette partie, qu'après l'avoir lûe plusieurs fois dans un livre d'anatomie, & d'autres choses semblables.

Que si on veut faire réflexion sur ce

qu'on a dit auparavant de l'imagination, & sur le peu qu'on vient de dire de la mémoire, & si l'on est délivré de ce préjugé : que notre cerveau est trop petit pour conserver des vestiges & des impressions en fort grand nombre ; on aura le plaisir de découvrir la cause de tous ces effets surprenans de la mémoire, dont parle Saint Augustin avec tant d'admiration dans le dixiéme Livre de ses *Confessions*. Et l'on ne veut pas expliquer ces choses plus au long, parce que l'on croit qu'il est plus à propos que chacun se les explique à soi-même par quelque effort d'esprit, à cause que les choses qu'on découvre par cette voie sont toujours plus agréables & font davantage d'impression sur nous que celles qu'on apprend des autres.

## IV. *Des Habitudes.*

Pour l'explication des *Habitudes*, il est nécessaire de savoir la maniere dont on a sujet de penser que l'ame remue les parties du corps auquel elle est unie : la voici. Selon toutes les apparences du monde, il y a toujours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils soient, un assez grand nombre d'esprits animaux très-agités par la chaleur du cœur d'où ils sont sortis, & tous prêts de couler dans les lieux où ils trouvent le passage ouvert. Tous les nerfs aboutissent au réservoir de ces esprits, & l'ame a le * pouvoir de déterminer leur

* J'expliquerai ailleurs en quoi consiste ce pouvoir.

mouvement, & de les conduire par ces nerfs dans tous les muſcles du corps. Ces eſprits y étant entrés, ils les enflent & par conſéquent ils les racourciſſent. Ainſi ils remuent les parties auxquelles ces muſcles ſont attachés.

On n'aura pas de peine à ſe perſuader que l'ame remue le corps de la maniere qu'on vient d'expliquer, ſi on prend garde que lorſqu'on a été long-tems ſans manger, on a beau vouloir donner de certains mouvemens à ſon corps, on n'en peut venir à bout, & même l'on a quelque peine à ſe ſoutenir ſur ſes pieds. Mais ſi on trouve moyen de faire couler dans ſon cœur quelque choſe de fort ſpiritueux, comme du vin ou quelqu'autre pareille nourriture, on ſent auſſi-tôt que le corps obéit avec beaucoup plus de facilité, & l'on ſe remue en toutes les manieres qu'on ſouhaite. Car cette ſeule expérience fait, ce me ſemble, aſſez voir que l'ame ne pouvoit donner de mouvement à ſon corps faute d'eſprits animaux, & que c'eſt par leur moyen qu'elle a recouvré ſon empire ſur lui.

Or les enflures des muſcles ſont ſi viſibles & ſi ſenſibles dans les agitations de nos bras & de toutes les parties de notre corps; & il eſt ſi raiſonnable de croire que ces muſcles ne ſe peuvent enfler, que parce qu'il y entre quelque corps, de même qu'un bâlon ne peut ſe groſſir, ni s'enfler, que parce qu'il y entre de l'air ou autre choſe; qu'il ſemble qu'on ne puiſſe douter,

que les esprits animaux ne soient poussés du cerveau par les nerfs jusques dans les muscles pour les enfler, & pour y produire tous les mouvemens que nous souhaitons. Car un muscle étant plein, il est nécessairement plus court que s'il étoit vuide; ainsi il tire & remue la partie à laquelle il est attaché, comme on le peut voir expliqué plus au long dans les livres des *passions* & de *l'homme* de M. Descartes. On ne donne pas cependant cette explication comme parfaitement démontrée dans toutes ses patties. Pour la rendre entiérement évidente, il y a encore plusieurs choses à désirer, desquelles il est presqu'impossible de s'éclaircir. Mais il est aussi assez inutile de les savoir pour notre sujet: car que cette explication soit vraie ou fausse, elle ne laisse pas d'être également utile pour faire connoître la nature des habitudes; parce que si l'ame ne remue point le corps de certe maniere, elle le remue nécessairement de quelqu'autre qui lui est assez semblable, pour en tirer les conséquences que nous en tirons.

Mais, afin de suivre notre explication, il faut remarquer que les esprits ne trouvent pas toujours les chemins par où ils doivent passer, assez ouverts & assez libres; & que cela fait que nous avons, par exemple, de la difficulté à remuer les doigts avec la vitesse qui est nécessaire pour jouer des instrumens de musique, ou les muscles qui servent à la prononciation, pour prononcer

les mots d'une langue étrangere : mais que peu à peu les esprits animaux par leur cours continuel ouvrent & applanissent ces chemins, ensorte qu'avec le tems ils n'y trouvent plus de résistance. Or c'est dans cette facilité que les esprits animaux ont de passer dans les membres de notre corps, que consistent les *habitudes*.

Il est très-facile, selon cette explication, de résoudre une infinité de questions qui regardent les habitudes ; comme, par exemple, pourquoi les enfans sont plus capables d'acquérir de nouvelles habitudes, que les personnes plus âgées. Pourquoi il est très-difficile de perdre de vieilles habitudes. Pourquoi les hommes à force de parler ont acquis une si grande facilité à cela, qu'ils prononcent leurs paroles avec une vitesse incroyable, & même sans y penser : comme il n'arrive que trop souvent à ceux qui disent des prieres, qu'ils ont accoutumé de faire depuis plusieurs années. Cependant pour prononcer un seul mot, il faut remuer dans un certain tems, & dans un certain ordre, plusieurs muscles à la fois ; comme ceux de la langue, des levres, du gosier & du diaphragme. Mais on pourra, avec un peu de méditation, se satisfaire sur ces questions & sur plusieurs autres très-curieuses & assez utiles, & il n'est pas nécessaire de s'y arrêter.

Il est visible, par ce que l'on vient de dire, qu'il y a beaucoup de rapport entre la *mémoire* & les *habitudes*, & qu'en un sens

la mémoire peut paffer pour une efpéce d'habitude. Car de même que les habitudes corporelles confiftent dans la facilité que les efprits ont acquife de paffer par certains endroits de notre corps : ainfi la mémoire confifte dans les traces, que les mêmes efprits ont imprimées dans le cerveau, lefquelles font caufe de la facilité que nous avons de nous fouvenir des chofes. De forte que s'il n'y avoit point de perceptions a tachées au cours des efprits animaux, ni à ces traces, il n'y auroit aucune différence entre la mémoire * & les autres habitudes. Il n'eft pas auffi plus difficile de concevoir que les bêtes, quoique fans ame & incapables d'aucune perception, fe fouviennent en leur maniere des chofes qui ont fait impreffion dans leur cerveau, que de concevoir qu'elles foient capables d'acquérir différentes habitudes. Et après ce que je viens de dire des habitudes, je ne vois pas qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à fe repréfenter comment les membres de leurs corps acquierent peu à peu différentes habitudes, qu'à concevoir comment une machine nouvellement faite ne joue pas fi facilement, que lorfqu'on en a fait quelqu'ufage.

* *Voyez les éclairciffemens fur la mémoire & les habitudes fpirituelles.*



## CHAPITRE VI.

I. *Que les fibres du cerveau ne ſont pas ſujettes à des changemens ſi promps que les eſprits.* II. *Trois différens changemens dans les trois différens âges.*

### I. QUE LES FIBRES DU CERVEAU NE SONT PAS SUJETTES A DES CHANGEMENS SI PROMPS QUE LES ESPRITS.

TOUTES les parties des corps vivans ſont dans un mouvement continuel, les parties ſolides & les fluides, la chair auſſi-bien que le ſang. Il y a ſeulement cette différence entre le mouvement des unes & des autres, que celui des parties du ſang eſt viſible & ſenſible, & que celui des fibres de notre chair eſt tout-à-fait imperceptible. Il y a donc cette difference entre les eſprits animaux & la ſubſtance du cerveau, que les eſprits animaux ſont très-agités & très-fluides, & que la ſubſtance du cerveau a quelque ſolidité & quelque conſiſtance. De ſorte que les eſprits ſe diviſent en petites parties, & ſe diſſipent en peu d'heures, en tranſpirant par les pores des vaiſſeaux qui les contiennent ; & il en vient ſouvent d'autres en leur place qui ne leur ſont point du tout ſemblables. Mais les fibres du cerveau ne ſont pas ſi faciles à ſe diſſiper ; il ne leur arrive pas ſouvent des

des changemens conſidérables, & toute leur ſubſtance ne peut changer qu'après pluſieurs années.

II, *Trois changemens conſidérables qui arrivent dans les trois différens âges.*

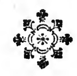
Les différences les plus conſidérables qui ſe trouvent dans le cerveau d'un même homme, pendant toute ſa vie, ſont dans l'enfance, dans l'âge d'un homme fait, & dans la vieilleſſe.

Les fibres du cerveau dans l'enfance ſont molles, flexibles & délicates. Avec l'âge elles deviennent plus ſeches, plus dures, & plus fortes. Mais dans la vieilleſſe elles ſont tout-à-fait inflexibles, ou n'obéiſſent que difficilement au cours des eſprits animaux, & de plus elles ſont groſſieres & mêlées quelquefois avec des humeurs ſuperflues, que la chaleur très-foible de cet âge ne peut plus diſſiper. Car de même que nous voyons que les fibres qui compoſent la chair, ſe durciſſent avec le tems, & que la chair d'un perdreau eſt ſans conteſtation plus tendre que celle d'une vieille perdrix: ainſi les fibres du cerveau d'un enfant ou d'un jeune homme doivent être beaucoup plus molles & plus délicates que celles des perſonnes plus avancées en âge.

L'on reconnoîtra la raiſon de ces changemens, ſi on conſidére que ces fibres ſont continuellement agitées par les eſprits animaux qui coulent à l'entour d'elles en pluſieurs différentes manieres. Car de même

que les vents ſechent la terre ſur laquelle ils ſoufflent, ainſi les eſprits animaux, par leur agitation continuelle, rendent peu à peu la plûpart des fibres du cerveau de l'homme plus ſéches, plus comprimées & plus ſolides; enſorte que les perſonnes plus âgées les doivent avoir preſque toujours plus inflexibles que ceux qui ſont moins avancés en âge. Et, pour ceux qui ſont de même âge, les ivrognes qui pendant pluſieurs années ont fait excès de vin, ou de ſemblables boiſſons capables d'enivrer, doivent les avoir auſſi plus ſolides & plus inflexibles que ceux qui ſe ſont privés de ces boiſſons pendant toute leur vie.

Or les différentes conſtitutions du cerveau dans les enfans, dans les hommes faits, & dans les vieillards, ſont des cauſes fort conſidérables de la différence qui ſe remarque dans la faculté d'imaginer de ces trois âges deſquels nous allons parler dans la ſuite. Commençons par l'examen de ce qui arrive au cerveau d'un enfant, lorſqu'il eſt dans le ſein de ſa mere.



## CHAPITRE VII.

I. *De la communication qui eſt entre le cerveau d'une mere & celui de ſon enfant.* II. *De la communication qui eſt entre notre cerveau & les autres parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation & à la compaſſion.* III. *Explication de la génération des enfans monſtrueux, & de la propagation des eſpéees.* IV. *Explication de quelques déréglemens d'eſprit & de quelques inclinations de la volonté.* V. *De la concupiſcence & du péché originel.* VI. *Objections & réponſes.*

IL eſt, ce me ſemble, aſſez évident que nous tenons à toutes choſes, & que nous avons des rapports naturels à tout ce qui nous environne, leſquels nous ſont très-utiles pour la conſervation & pour la commodité de la vie : mais tous ces rapports ne ſont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au Soleil qu'à quelque étoile, à notre propre maiſon qu'à celle de nos voiſins. Il y a des liens inviſibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes ; à nos parens & à nos amis qu'à des étrangers ; à ceux de qui nous dépendons pour la conſervation de notre être, qu'à ceux de qui nous ne craignons & n'eſpérons rien.

Ce qu'il y a principalement à remarquer dans cette union naturelle qui eſt entre

nous & les autres hommes, c'eſt qu'elle eſt d'autant plus grande, que nous avons davantage beſoin d'eux. Les parens & les amis ſont unis étroitement les uns aux autres : on peut dire que leurs douleurs & leurs miſeres ſont communes, auſſi-bien que leurs plaiſirs & leur félicité; car toutes les paſſions & tous les ſentimens de nos amis ſe communiquent à nous par l'impreſſion de leur maniere, & par l'air de leur viſage. Mais, parce qu'abſolument nous pouvons vivre ſans eux, l'union naturelle qui eſt entr'eux & nous n'eſt pas la plus grande qui puiſſe être.

*I. de la communication qui eſt entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant.*

Les enfans dans le ſein de leurs meres, le corps deſquels n'eſt point encore entiérement formé, & qui ſont par eux-mêmes dans un état de foibleſſe & de diſette la plus grande qui ſe puiſſe concevoir, doivent auſſi être unis avec leurs meres de la maniere la plus étroite qui ſe puiſſe imaginer. Et, quoique leur ame ſoit ſéparée de celle de leur mere, leur corps n'étant point détaché du ſien, on doit penſer qu'ils ont les mêmes ſentimens & les mêmes paſſions; en un mot, toutes les mêmes penſées qui s'excitent dans l'ame à l'occaſion des mouvemens qui ſe produiſent dans le corps.

Ainſi les enfans voyent ce que leurs meres voyent, ils entendent les mêmes cris,

ils reçoivent les mêmes impreſſions des objets, & ils ſont agités des mêmes paſſions. Car, puiſque l'air du viſage d'un homme paſſionné pénetre ceux qui le regardent, & imprime naturellement en eux une paſſion ſemblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le conſiderent ne ſoit pas fort grande, on a, ce me ſemble, raiſon de penſer que les meres ſont capables d'imprimer dans leurs enfans tous les mêmes ſentimens dont elles ſont touchées, & toutes les mêmes paſſions dont elles ſont agitées. Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mere, le ſang & les eſprits ſont communs à l'un & à l'autre: les ſentimens & les paſſions ſont des ſuites naturelles des mouvemens des eſprits & du ſang, & ces mouvemens ſe communiquent néceſſairement de la mere à l'enfant. Donc les paſſions & les ſentimens, & généralement toutes les penſées dont le corps eſt l'occaſion, ſont communes à la mere & à l'enfant.

Ces choſes me paroiſſent inconteſtables pour pluſieurs raiſons. Car, ſi l'on conſidere ſeulement qu'une mere fort effrayée à la vûe d'un chat, engendre un enfant, que l'horreur ſurprend toutes les fois que cet animal ſe préſente à lui, il eſt aiſé d'en conclure qu'il faut donc que cet enfant ait vû avec horreur & avec émotion d'eſprits ce que ſa mere voyoit, lorſqu'elle le portoit dans ſon ſein; puiſque la vûe d'un

chat qui ne lui fait aucun mal, produit encore en lui de ſi étranges effets. Cependant je n'avance tout ceci que comme une ſuppoſition, qui, ſelon ma penſée, ſe trouvera ſuffiſamment démontrée par la ſuite. Car toute ſuppoſition, qui peut ſatisfaire à la réſolution de toutes les difficultés que l'on peut former, doit paſſer pour un principe inconteſtable.

II. *De la communication qui eſt entre notre cerveau & les parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation & à la compaſſion.*

Les liens inviſibles par leſquels l'Auteur de la nature unit tous ces ouvrages, ſont dignes de la ſageſſe de Dieu & de l'admiration des hommes; il n'y a rien de plus ſurprenant ni de plus inſtructif tout enſemble: mais nous n'y penſons pas. Nous nous laiſſons conduire ſans conſidérer celui qui nous conduit, ni comment il nous conduit: la nature nous eſt cachée auſſi-bien que ſon Auteur; & nous ſentons les mouvemens qui ſe produiſent en nous, ſans en conſidérer les reſſorts. Cependant il y a peu de choſes qu'il nous ſoit plus néceſſaire de connoître; car c'eſt de leur connoiſſance que dépend l'explication de toutes les choſes qui ont rapport à l'homme.

Il y a certainement dans notre cerveau des reſſorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela eſt néceſſaire à la ſociété civile. Non-ſeulement il eſt néceſ-

faire que les enfans croyent leurs peres; les disciples, leurs maîtres; & les inférieurs, ceux qui sont au-dessus d'eux : il faut encore que tous les hommes ayent quelque disposition à prendre les mêmes manieres, & à faire les mêmes actions de ceux avec qui ils veulent vivre. Car, afin que les hommes se lient, il est nécessaire qu'ils se ressemblent & par le corps & par l'esprit. Ceci est le principe d'une infinité de choses dont nous parlerons dans la suite. Mais, pour ce que nous avons à dire dans ce Chapitre, il est encore nécessaire que l'on sache qu'il y a dans le cerveau des dispositions naturelles qui nous portent à la compassion aussi-bien qu'à l'imitation.

Il faut donc savoir que non-seulement les esprits animaux se portent naturellement dans les parties de notre corps pour faire les mêmes actions & les mêmes mouvemens que nous voyons faire aux autres ; mais encore pour recevoir en quelque maniere leurs blessures, & pour prendre part à leurs miseres. Car l'expérience nous apprend que, lorsque nous considérons avec beaucoup d'attention quelqu'un, que l'on frappe rudement, ou qui a quelque grande plaie, les esprits se transportent avec effort dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que l'on voit blesser dans un autre, pourvû que l'on ne détourne point ailleurs le cours de ces esprits, en se chatouillant volontairement avec quelque force une autre partie que celle que l'on voit

bleſſer, ou que le cours naturel des eſprits vers le cœur & les viſceres, qui eſt ordinaire aux émotions ſubites, n'entraîne ou ne change point celui dont nous parlons; ou enfin que quelque liaiſon extraordinaire des traces du cerveau & des mouvemens des eſprits ne faſſe pas le même effet.

Ce tranſport des eſprits dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que l'on voit bleſſer dans les autres, ſe fait bien ſentir dans les perſonnes délicates, qui ont l'imagination vive & les chairs fort tendres & fort molles. Car ils reſſentent fort ſouvent comme une eſpéce de frémiſſement dans leurs jambes; par exemple, s'ils regardent attentivement quelqu'un qui y ait un ulcere, ou qui y reçoive actuellement quelque coup. Voici ce qu'un de mes amis m'écrit, qui pourra confirmer ma penſée. *Un homme d'âge, qui demeure chez une de mes Sœurs, étant malade, une jeune ſervante de la maiſon tenoit la chandelle comme on le ſaignoit au pied. Quand elle lui vit donner le coup de lancette, elle fut ſaiſie d'une telle appréhenſion, qu'elle ſentit trois ou quatre jours enſuite, une douleur ſi vive au même endroit du pied, qu'elle fut obligée de garder le lit pendant ce tems.* La raiſon de cet accident eſt donc, ſelon mon principe, que les eſprits ſe répandent avec force dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que nous voyons bleſſer dans les autres; & cela, afin que les tenant plus bandées, ils les rendent plus ſenſibles à notre

ame, & qu'elle soit sur ses gardes pour éviter les maux que nous voyons arriver aux autres.

Cette compassion dans les corps produit la compassion dans les esprits. Elle nous excite à soulager les autres, parce qu'en cela nous nous soulageons nous-mêmes. Enfin elle arrête notre malice & notre cruauté. Car l'horreur du sang, la frayeur de la mort ; en un mot l'impression sensible de la compassion empêche souvent de massacrer des bêtes, les personnes même les plus persuadées que ce ne sont que des machines ; parce que la plûpart des hommes ne les peuvent tuer sans se blesser par le contre-coup de la compassion.

Ce qu'il faut principalement remarquer ici, c'est que la vûe sensible de la blessure qu'une personne reçoit, produit dans ceux qui le voyent une autre blessure d'autant plus grande qu'ils sont plus foibles & plus délicats. Parce que cette vûe sensible poussant avec effort les esprits animaux dans les parties du corps qui répondent à celles que l'on voit blesser, ils font une plus grande impression dans les fibres d'un corps délicat que dans celles d'un corps fort & robuste.

Ainsi les hommes qui sont pleins de force & de vigueur, ne sont point blessés par la vûe de quelque massacre, & ils ne sont pas tant portés à la compassion, à cause que cette vûe ne choque leur corps, que garce qu'elle choque leur raison. Ces gen-

ILw

ſonnes n'ont point de compaſſion pour les criminels ; ils ſont inflexibles & inexorables. Mais pour les femmes & les enfans, ils ſouffrent beaucoup de peine par les bleſſures qu'ils voyent recevoir à d'autres. Ils ont machinalement beaucoup de compaſſion des miſérables, & ils ne peuvent même voir battre ni entendre crier une bête ſans quelque inquiétude d'eſprit.

Pour les enfans qui ſont encore dans le ſein de leur mere, la délicateſſe des fibres de leur chair étant infiniment plus grande que celle des femmes & des enfans, le cours des eſprits y doit produire des changemens plus conſidérables, comme on le vetra dans la ſuite.

On regardera encore ce que je viens de dire comme une ſimple ſuppoſition ſi on le ſouhaite ainſi : mais on doit tâcher de la bien comprendre, ſi on veut concevoir diſtinctement les choſes que je prétens expliquer dans ce Chapitre. Car les deux ſuppoſitions que je viens de faire ſont les principes d'une infinité de choſes que l'on croit ordinairement fort difficiles & fort cachées, & qu'il me paroît en effet impoſſible d'éclaircir ſans recevoir ces ſuppoſitions. Voici des exemples qui pourront ſervir d'éclairciſſement & même de preuve des deux ſuppoſitions que je viens de faire.

III. *Explication de la génération des enfans monſtrueux & de la propagation de l'eſpéce.*

Il y a environ ſept ou huit ans que l'on voyoit aux Incurables un jeune homme qui étoit né foû, & dont le corps étoit rompu dans les mêmes endroits dans leſquels on rompt les criminels. Il a vécu près de vingt ans en cet état: pluſieurs perſonnes l'ont vû, & la feue Reine Mere allant viſiter cet Hôpital eut la curioſité de le voir, & même de toucher les bras & les jambes de ce jeune homme aux endroits où ils étoient rompus.

Selon les principes que je viens d'établir, la cauſe de ce funeſte accident fut, que ſa mere ayant ſu qu'on alloit rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce miſérable, frapperent avec force l'imagination de cette mere, &, par une eſpéce de contre-coup *, le cerveau tendre & délicat de ſon enfant. Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées, & peut-être rompues en quelques endroits par le cours violent des eſprits produit à la vûe d'une action ſi terrible; mais elles eurent aſſez de conſiſtence pour empêcher leur bouleverſement entier. Les fibres au contraire du cerveau de l'enfant, ne pouvant réſiſter au torrent de ces eſprits, furent entiérement diſſipées, & le ravage fut aſſez grand pour lui

* Selon la premiere ſuppoſition.

faire perdre l'esprit pour toujours. C'est-là la raison pour laquelle il vint au monde privé de sens. Voici celle pour laquelle il étoit rompu aux mêmes parties du corps que le criminel, que sa mere avoit vû mettre à mort.

A la vûe de cette exécution, si capable d'effrayer une femme, le cours violent des esprits animaux de la mere alla avec force de son cerveau vers tous les endroits de son corps, qui répondoient à ceux du criminel *, & la même chose se passa dans l'enfant. Mais, parce que les os de la mere étoient capables de résister à la violence de ces esprits, ils n'en furent point blessés. Peut-être même qu'elle ne ressentit pas la moindre douleur, ni le moindre fremissement dans les bras ni dans les jambes, lorsqu'on les rompoit au criminel. Mais ce cours rapide des esprits fut capable d'entraîner les parties molles & tendres des os de l'enfant. Car les os sont les dernieres parties du corps qui se forment, & ils ont très-peu de consistence dans les enfans qui sont encore dans le sein de leur mere. Et il faut remarquer que, si cette mere eût déterminé le mouvement de ces esprits vers quelques autres parties de son corps en se chatouillant avec force, son enfant n'auroit point eû les os rompus; mais la partie, qui eût répondu à celle vers laquelle la mere auroit déterminé ces esprits, eût été fort blessée, selon ce que j'ai déja dit.

* Selon la seconde supposition.

Les raisons de cet accident sont générales pour expliquer comment les femmes, qui voyent durant leur grossesse des personnes marquées en certaines parties du visage, impriment à leurs enfans les mêmes marques, & dans les mêmes parties du corps : & l'on peut juger de-là, que c'est avec raison qu'on leur dit, qu'elles se frottent à quelque partie cachée du corps, lorsqu'elles apperçoivent quelque chose qui les surprend, & qu'elles sont agitées de quelque passion violente ; car cela peut faire que les marques se tracent plutôt sur ces parties cachées, que sur le visage de leurs enfans.

Nous aurions souvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, si les enfans pouvoient vivre après avoir reçu de si grandes plaies, mais d'ordinaire ce sont des avortons. Car on peut dire que presque tous les enfans, qui meurent dans le ventre de leurs meres sans qu'elles soient malades, n'ont point d'autre cause de leur malheur, que l'épouvante, quelque désir ardent, ou quelqu'autre passion violente de leurs meres. Voici un autre exemple assez particulier.

Il n'y a pas un an qu'une femme ayant considéré avec trop d'application le tableau de Saint Pie, dont on célébroit la fête de la Canonisation, accoucha d'un enfant qui ressembloit parfaitement à la représentation de ce Saint. Il avoit le visage d'un vieillard, autant qu'en est capable un enfant qui n'a point de barbe. Ses bras étoient croisés sur

ſa poitrine, ſes yeux tournés vers le Ciel, & il avoit très-peu de front, parce que l'image de ce Saint étant élevée vers la voûte de l'Egliſe, en regardant le Ciel, n'avoit auſſi preſque point de front. Il avoit une eſpéce de mitre renverſée ſur ſes épaules, avec pluſieurs marques rondes aux endroits où les mitres ſont couvertes de pierreries. Enfin cet enfant reſſembloit fort au tableau ſur lequel ſa mere l'avoit formé par la force de ſon imagination. C'eſt une choſe que tout Paris á pû voir auſſi-bien que moi, parce qu'on l'a conſervé aſſez long-tems dans de l'eſprit de vin.

Cet exemple a cela de particulier, que ce ne fut pas la vûe d'un homme vivant & agité de quelque paſſion, qui émut les eſprits & le ſang de la mere, pour produire un ſi étrange effet, mais ſeulement la vûe d'un tableau, laquelle cependant fut fort ſenſible & accompagnée d'une grande émotion d'eſprits, ſoit par l'ardeur & par l'application de la mere, ſoit par l'agitation que le bruit de la fête cauſoit en elle.

Cette mere regardant donc, avec application & avec émotion d'eſprits, ce tableau, l'enfant, ſelon la premiere ſuppoſition, le voyoit comme elle avec application & avec émotion d'eſprit. La mere en étant vivement frappée, l'imitoit au moins dans la poſture, ſelon la deuxiéme ſuppoſition : car ſon corps étant entiérement formé, & les fibres de ſa chair aſſez dures pour réſiſter au cours des eſprits, elle ne pouvoit pas

l'imiter ou se rendre semblable à lui en toutes choses. Mais les fibres de la chair de l'enfant étant extrêmement molles & par conséquent susceptibles de toutes sortes d'arrangemens, le cours rapide des esprits produisit dans sa chair tout ce qui étoit nécessaire pour le rendre entiérement semblable à l'image qu'il voyoit ; & l'imitation à laquelle les enfans sont les plus disposés, fut presqu'aussi parfaite qu'elle le pouvoit être. Mais cette imitation ayant donné au corps de cet enfant une figure trop extraordinaire, elle lui causa la mort.

Il y a bien d'autres exemples de la force de l'imagination des meres dans les Auteurs, & il n'y a rien de si bisarre dont elles n'avortent quelquefois. Car non-seulement elles font des enfans difformes, mais encore des fruits dont elles ont souhaité de manger ; des pommes, des poires, des grappes de raisin & d'autres choses semblables. Les meres imaginant & désirant fortement de manger des poires ; par exemple, les enfans si le *fœtus* est animé, les imaginent & les désirent de même avec ardeur : & (que le fœtus soit ou ne soit pas animé) le cours des esprits excité par l'image du fruit désiré, se répandant dans un petit corps fort capable de changer de figure à cause de sa mollesse ; ces pauvres enfans deviennent semblables aux choses qu'ils souhaitent avec trop d'ardeur. Mais les meres n'en souffrent point de mal, parce que leur corps n'est pas assez moû pour

prendre la figure des choſes qu'elles imaginent : ainſi elles ne peuvent pas les imiter ou ſe rendre entiérement ſemblables à elles.

Or il ne faut pas s'imaginer que cette correſpondance que je viens d'expliquer, & qui eſt quelquefois cauſe de ſi grands déſordres, ſoit une choſe inutile ou mal ordonnée dans la nature. Au contraire, elle ſemble très-utile à la propagation du corps humain ou à la formation du *fœtus*, & elle eſt abſolument néceſſaire à la tranſmiſſion de certaines diſpoſitions du cerveau, qui doivent être différentes en différens tems & en différens pays : car il eſt néceſſaire, par exemple, que les agneaux ayent dans de certains pays le cerveau tout-à-fait diſpoſé à fuir les loups, à cauſe qu'il y en a beaucoup en ces lieux, & qu'ils ſont fort à craindre pour eux.

Il eſt vrai que cette communication du cerveau de la mere avec celui de ſon enfant, a quelquefois de mauvaiſes ſuites, lorſque les meres ſe laiſſent ſurprendre par quelque paſſion violente. Cependant il me ſemble que, ſans cette communication, les femmes & les animaux ne pourroient pas facilement engendrer des petits de même eſpéce. Car encore que l'on puiſſe donner quelque raiſon de la formation du *fœtus* en général, comme M. Deſcartes l'a tenté aſſez heureuſement ; cependant il eſt très-difficile, ſans cette communication du cerveau de la mere avec celui de l'enfant,

d'expliquer comment une cavale n'engendre point un bœuf, & une poule un œuf qui contienne une petite perdrix, ou quelque oiseau d'une nouvelle espéce : & je crois que ceux qui ont médité sur la formation du fœtus seront de ce sentiment.

Il est vrai que la pensée la plus raisonnable, & la plus conforme à l'expérience sur cette question très-difficile de la formation du fœtus ; c'est que les enfans sont déja presque tout formés avant même l'action par laquelle ils sont conçus ; & que leurs meres ne font que leur donner l'accroissement ordinaire dans le tems de la grossesse. Cependant cette communication des esprits animaux & du cerveau de la mere avec les esprits, & le cerveau de l'enfant, semble encore servir à régler cet accroissement, & à déterminer les parties qui servent à sa nourriture, à se ranger à peu près de la même maniere que dans le corps de la mere ; c'est-à-dire, à rendre l'enfant semblable à la mere, ou de même espéce qu'elle. Cela paroît assez par les accidens qui arrivent, lorsque l'imagination de la mere se déregle, & que quelque passion violente change la disposition naturelle de son cerveau : car alors, comme nous venons d'expliquer, cette communication change la conformation du corps de l'enfant, & les meres avortent quelquefois des *fœtus* d'autant plus semblables aux fruits qu'elles ont désirés, que les esprits trouvent moins de résistance dans les fibres du corps de l'enfant.

On ne nie pas cependant, que Dieu, sans cette communication dont nous venons de parler, n'ait pû disposer d'une maniere si exacte & si réguliere toutes les choses qui sont nécessaires à la propagation de l'espéce pour des siécles infinis, que les meres n'eussent jamais avorté, & même qu'elles eussent toujours eû des enfans de même grandeur, de même couleur; en un mot tels qu'on les eût pris l'un pour l'autre : car nous ne devons pas mesurer la puissance de Dieu par notre foible imagination, & nous ne savons point les raisons qu'il a pû avoir dans la construction de son ouvrage.

Nous voyons tous les jours que sans le secours de cette communication, les plantes & les arbres produisent assez réguliérement leurs semblables, & que les oiseaux & beaucoup d'autres animaux n'en ont pas besoin, pour faire croître & éclore d'autres petits, lorsqu'ils couvent des œufs de différente espéce, comme lorsqu'une poule couve des œufs de perdrix. Car, quoique l'on ait raison de penser que les graines & les œufs contiennent déja les plantes & les oiseaux qui en sortent, & qu'il se puisse faire que les petits corps de ces oiseaux ayent reçu leur conformation par la communication dont on a parlé, & les plantes la leur par le moyen d'une autre communication équivalente, cependant c'est peut-être deviner. Mais, quand même on ne devineroit pas, on ne doit pas tout-à-fait juger par les choses que Dieu a faites, quel-

les sont celles qu'il peut faire.

Si on considere toutefois que les plantes, qui reçoivent leur accroissement par l'action de leur mere, lui ressemblent beaucoup plus que celles qui viennent de graine; que les tulippes, par exemple, qui viennent de cayeux sont ordinairement de même couleur que leur mere, & que celles qui viennent de graine en sont presque toujours fort différentes; on ne pourra douter que, si la communication de la mere avec le fruit n'est pas absolument nécessaire, afin qu'il soit de même espéce, elle est toujours nécessaire, afin que ce fruit lui soit entiérement semblable.

De sorte, qu'encore que Dieu ait prévû que cette communication du cerveau de la mere avec celui de son enfant, feroit quelquefois mourir des *fœtus* & engendrer des monstres à cause du déréglement de l'imagination de la mere, cependant cette communication est si admirable & si nécessaire par les raisons que je viens de dire, & pour plusieurs autres que je pourrois encore ajouter, que cette connoissance que Dieu a eûe de ces inconvéniens, ne l'a pas dû empêcher d'exécuter son dessein. On peut dire en un sens, que Dieu n'a pas eu dessein de faire des monstres: car il me paroît évident que si Dieu ne faisoit qu'un animal, il ne le feroit jamais monstrueux. Mais ayant eu dessein de produire un ouvrage admirable par les voies les plus simples, & de lier toutes ses créatures les unes

avec les autres, il a prévû certains effets qui suivroient nécessairement de l'ordre & de la nature des choses, & cela ne l'a pas détourné de son dessein. Car enfin quoiqu'un monstre tout seul soit un ouvrage imparfait, toutefois lorsqu'il est joint avec le reste des créatures, il ne rend point le monde imparfait, ou indigne de la sagesse du Créateur, en comparant l'ouvrage avec la simplicité des voies par lesquelles il est produit.

Nous avons suffisamment expliqué ce que l'imagination d'une mere peut faire sur le corps de son enfant : examinons présentement le pouvoir qu'elle a sur son esprit, & tâchons ainsi de découvrir les premiers déréglemens de l'esprit & de la volonté des hommes dans leur origine : car c'est-là notre principal dessein.

### IV. *Explication de quelques déréglemens d'esprit & d'inclinations de la volonté.*

Il est certain que les traces du cerveau sont accompagnées des sentimens & des idées de l'ame ; & que les émotions des esprits animaux ne se font point dans le corps, qu'il n'y ait dans l'ame des mouvemens qui leur répondent. En un mot, il est certain que toutes les passions & tous les sentimens corporels sont accompagnés de véritables sentimens & de véritables passions de l'ame. Or, selon notre premiere supposition, les meres communiquent à leurs enfans les traces de leur cerveau, & ensuite les mou-

vemens de leurs eſprits animaux. Donc elles font naître dans l'eſprit de leurs enfans les mêmes paſſions & les mêmes ſentimens dont elles ſont touchées, & par conſéquent elles leur corrompent le cœur & la raiſon en pluſieurs manieres.

S'il ſe trouve tant d'enfans qui portent ſur leur viſage des marques ou des traces de l'idée qui a frappé leur mere, quoique les fibres de la peau faſſent beaucoup plus de réſiſtance au cours des eſprits que les parties molles du cerveau, & que les eſprits ſoient beaucoup plus agités dans le cerveau que vers la peau, on ne peut pas raiſonnablement douter que les eſprits animaux de la mere ne produiſent dans le cerveau de leurs enfans beaucoup de traces de leurs émotions déréglées. Or les grandes traces du cerveau & les émotions des eſprits qui leur répondent, ſe conſervant long-tems & quelquefois toute la vie, il eſt évident que comme il n'y a guere de femmes qui n'ayent quelques foibleſſes & qui n'ayent été émues de quelque paſſion pendant leur groſſeſſe, il ne doit y avoir que très-peu d'enfans qui n'ayent l'eſprit mal tourné en quelque choſe, & qui n'ayent quelque paſſion dominante.

On n'a que trop d'expériences de ces choſes, & tout le monde ſait aſſez qu'il y a des familles entieres qui ſont affligées de grandes foibleſſes d'imagination, qu'elles ont hérité de leurs parens : mais il n'eſt pas néceſſaire d'en donner ici des exemples

particuliers. Au contraire, il eſt plus à-propos d'aſſurer, pour la conſolation de quelques perſonnes, que ces foibleſſes des parens n'étant point naturelles, ou propres à la nature de l'homme, les traces & les veſtiges du cerveau qui en ſont cauſe, ſe peuvent effacer avec le tems.

On peut toutefois rapporter ici l'exemple du Roi Jacques d'Angleterre, duquel parle le Chevalier d'Igby dans le Livre *de la poudre de Sympathie* qu'il a donné au public. Il aſſure dans ce Livre que Marie Stuard étant groſſe du Roi Jacques, quelques Seigneurs d'Ecoſſe entrerent dans ſa chambre & tuerent en ſa préſence ſon Secretaire, qui étoit Italien, quoiqu'elle ſe fût jettée au-devant de lui pour les en empêcher; que cette Princeſſe y reçut quelques légeres bleſſures, & que la frayeur qu'elle eut fit de ſi grandes impreſſions dans ſon imagination, qu'elles ſe communiquerent à l'enfant qu'elle portoit dans ſon ſein: de ſorte que le Roi Jacques ſon fils demeura toute ſa vie ſans pouvoir regarder une épée nue. Il dit qu'il l'expérimenta lui-même lorſqu'il fut fait Chevalier : car ce Prince lui devant toucher l'épaule de l'épée, il la lui porta droit au viſage, & l'en eût même bleſſé, ſi quelqu'un ne l'eût conduite adroitement où il falloit. Il y a tant de ſemblables exemples, qu'il eſt inutile d'en aller chercher dans les Auteurs. On ne croit pas qu'il ſe trouve quelqu'un qui conteſte ces choſes. Car enfin on voit un très-

grand nombre de personnes qui ne peuvent souffrir la vûe d'un rat, d'une souris, d'un chat, d'une grenouille, & principalement des animaux qui rampent, comme les serpens & les couleuvres, & qui ne connoissent point d'autres causes de ces aversions extraordinaires, que la peur que leurs meres ont eue de ces divers animaux pendant leur grossesse.

## V. *Explication de la concupiscence & du péché originel.*

Mais ce que je souhaite principalement que l'on remarque, c'est qu'il y a toutes les apparences possibles que les hommes gardent encore aujourd'hui dans leur cerveau des traces & des impressions de leurs premiers parens. Car de même que les animaux produisent leurs semblables, & avec des vestiges semblables dans leur cerveau, lesquels sont cause que les animaux de même espéce ont les mêmes sympathies & antipathies, & qu'ils font les mêmes actions dans les mêmes rencontres : ainsi nos premiers parens, après leur péché, ont reçu dans leur cerveau de si grands vestiges & des traces si profondes par l'impression des objets sensibles, qu'ils pourroient bien les avoir communiquées à leurs enfans. De sorte que cette grande attache que nous avons dès le ventre de nos meres à toutes les choses sensibles, & ce grand éloignement de Dieu où nous sommes en cet état, pourroit être

expliqué en quelque maniere par ce que nous venons de dire.

Car, comme il est nécessaire, selon l'ordre établi de la nature, que les pensées de l'ame soient conformes aux traces qui sont dans le cerveau, on pourroit dire que, dès que nous sommes formés dans le ventre de nos meres, nous sommes dans le péché & infectés de la corruption de nos parens, puisque dès ce tems-là nous sommes très-fortement attachés aux plaisirs de nos sens. Ayant dans notre cerveau des traces semblables à celles des personnes qui nous donnent l'être, il est nécessaire que nous ayons aussi les mêmes pensées & les mêmes inclinations qui ont rapport aux objets sensibles.

Ainsi nous devons naître avec la concupiscence & avec le péché originel *. Nous devons naître avec la concupiscence, si la concupiscence n'est que l'effort naturel que les traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles; & nous devons naître dans le péché originel, si le péché originel n'est autre chose que le regne de la concupiscence, & que ces efforts comme victorieux & comme maîtres de l'esprit & du cœur de l'enfant **. Or il y a grande apparence que le regne de la concupiscence ou la victoire de la concupiscence, est ce qu'on appelle péché originel dans les enfans, & péché actuel dans les hommes libres.

* Voyez encore l'éclaircissement sur le péché originel.

** Saint Paul aux Rom. ch. 5. 6. 12. 14. &c.

Si

Si l'on fait une sérieuse attention à ces deux vérités; la premiere que c'est par le corps, par la génération, que le péché originel se transmet, & que l'ame ne s'engendre pas; la seconde, que le corps ne peut agir sur l'ame & la corrompre que par les traces de la partie du cerveau dont ses pensées sont naturellement dépendantes; j'espere qu'on demeurera convaincu que le péché originel se transmet de la maniere que je viens d'expliquer.

## VI. *Objections & réponses.*

Il semble seulement qu'on pourroit conclure des principes que je viens d'établir une chose contraire à l'expérience; savoir, que la mere devroit toujours communiquer à son enfant des habitudes & des inclinations semblables à celles qu'elle a, & la facilité d'imaginer & d'apprendre les mêmes choses qu'elle connoît; car toutes ces choses ne dépendent, comme l'on a dit, que des traces & des vestiges du cerveau. Or il est certain que les traces & les vestiges du cerveau des meres se communiquent aux enfans. On a prouvé ce fait par les exemples qu'on a rapportés touchant les hommes; & il est encore confirmé par l'exemple des animaux, dont les petits ont le cerveau rempli des mêmes vestiges que ceux dont ils sont sortis: ce qui fait que tous ceux qui sont d'une même espéce, ont la même voix, la même maniere de remuer leurs membres, & enfin les mêmes ruses

pour prendre leur proie & pour se défendre de leurs ennemis. Il devroit donc suivre delà que puisque toutes les traces des meres se gravent & s'impriment dans le cerveau des enfans, les enfans devroient naître avec les mêmes habitudes & les autres qualités qu'ont leurs meres, & même les conserver ordinairement toute leur vie, puisque les habitudes qu'on a dès sa plus tendre jeunesse, sont celles qui se conservent plus longtems; ce qui néanmoins est contraire à l'expérience.

Pour répondre à cette objection, il faut savoir qu'il y a de deux sortes de traces dans le cerveau. Les unes sont naturelles ou propres à la nature de l'homme: les autres sont acquises. Les naturelles sont très-profondes, & il est impossible de les effacer tout-à-fait; les acquises au contraire se peuvent perdre facilement, parce que d'ordinaire elles ne sont pas si profondes. Or, quoique les naturelles & les acquises ne different que du plus ou du moins, & que souvent les premieres ayent moins de force que les secondes, puisque l'on accoutume tous les jours des animaux à faire des choses tout-à-fait contraires à celles auxquelles ils sont portés par ces traces naturelles, (on accoutume, par exemple, un chien à ne point toucher à du pain & à ne point courir après une perdrix qu'il voit & qu'il sent;) cependant il y a cette différence entre ces traces, que les naturelles ont, pour ainsi dire, de secrettes alliances avec les au-

tres parties du corps; car tous les ressorts de notre machine s'aident les uns les autres pour se conserver dans leur état naturel. Toutes les parties de notre corps contribuent mutuellement à toutes les choses nécessaires pour la conservation ou pour le rétablissement des traces naturelles. Ainsi on ne les peut tout-à-fait effacer, & elles commencent à revivre, lorsqu'on croit les avoir détruites.

Au contraire, les traces acquises, quoique plus grandes, plus profondes & plus fortes que les naturelles, se perdent peu à peu, si l'on n'a soin de les conserver par l'application continuelle des causes qui les ont produites, parce que les autres parties du corps ne contribuent point à leur conservation, & qu'au contraire elles travaillent continuellement à les effacer & à les perdre. On peut comparer ces traces aux plaies ordinaires du corps; ce sont des blessures que notre cerveau a reçues, lesquelles se referment d'elles-mêmes, comme les autres plaies, par la construction admirable de la machine. Si on faisoit dans la joue une incision plus grande même que la bouche, cette ouverture se refermeroit peu à peu. Mais l'ouverture de la bouche étant naturelle, elle ne se peut jamais rejoindre. Il en est de même des traces du cerveau; les naturelles ne s'effacent point, mais les autres se guérissent avec le tems. Vérité dont les conséquences sont infinies par rapport à la Morale.

Comme donc il n'y a rien dans tout le corps qui ne ſoit conforme aux traces naturelles, elles ſe tranſmettent dans les enfans avec toute leur force. Ainſi les Perroquets font des petits qui ont les mêmes cris ou les mêmes chants naturels qu'ils ont eux-mêmes. Mais, parce que les traces acquiſes ne ſont que dans le cerveau, & qu'elles ne rayonnent pas dans le reſte du corps, ſi ce n'eſt quelque peu, comme lorſqu'elles ont été imprimées par les émotions qui accompagnent les paſſions violentes, elles ne doivent pas ſe tranſmettre dans les enfans. Ainſi un Perroquet qui donne le bon jour & le bon ſoir à ſon maître, ne fera pas des petits auſſi ſavans que lui, & des perſonnes doctes & habiles n'auront pas des enfans qui leur reſſemblent.

Ainſi, quoiqu'il ſoit vrai que tout ce qui ſe paſſe dans le cerveau de la mere, ſe paſſe auſſi en même tems dans celui de ſon enfant; que la mere ne puiſſe rien voir, rien ſentir, rien imaginer que l'enfant ne le voye, ne le ſente & ne l'imagine, & enfin que toutes les fauſſes traces des meres corrompent l'imagination des enfans: néanmoins ces traces n'étant pas naturelles dans le ſens que nous venons d'expliquer, il ne faut pas s'étonner ſi elles ſe referment d'ordinaire, auſſi-tôt que les enfans ſont ſortis du ſein de leur mere. Car alors la cauſe qui formoit ces traces & qui les entretenoit, ne ſubſiſtant plus, la conſtitution naturelle de tout le corps contribue à leur

destruction, & les objets sensibles en produisent d'autres toutes nouvelles, très-profondes & en très-grand nombre, qui effacent presque toutes celles que les enfans ont eues dans le sein de leur mere. Car puisqu'il arrive tous les jours qu'une grande douleur fait qu'on oublie celles qui ont précédé, il n'est pas possible que des sentimens aussi vifs que sont ceux des enfans, qui reçoivent pour la premiere fois l'impression des objets sur les organes délicats de leurs sens, n'effacent la plûpart des traces qu'ils n'ont reçu des mêmes objets que par une espéce de contre-coup, lorsqu'ils en étoient comme à couvert dans le sein de leur mere.

Toutefois lorsque ces traces sont formées par une forte passion, & accompagnées d'une agitation très-violente de sang & d'esprits dans la mere, elles agissent avec tant de force sur le cerveau de l'enfant & sur le reste de son corps, qu'elles y impriment des vestiges aussi profonds & aussi durables que les traces naturelles : comme dans l'exemple du Chevalier d'Igby ; dans celui de cet enfant né foû & tout brisé, dans le cerveau & dans tous les membres duquel l'imagination de la mere avoit produit de si grands ravages ; & enfin dans l'exemple de la corruption générale de la nature de l'homme.

Et il ne faut pas s'étonner si les enfans du Roi d'Angleterre n'ont pas eu la même foiblesse que leur pere. Premiérement, parce que ces sortes de traces ne s'impriment

jamais si avant dans le reste du corps que les naturelles. Secondement, parce que la mere n'ayant pas la même foiblesse que le pere, elle a empêché, par sa bonne constitution, que cela n'arrivât. Et enfin, parce que la mere agit infiniment plus sur le cerveau de l'enfant que le pere, comme il est évident par les choses que l'on a dites.

Mais il faut remarquer que toutes ces raisons qui montrent que les enfans du Roi Jacques d'Angleterre ne pouvoient participer à la foiblesse de leur pere, ne font rien contre l'explication du péché originel, ou de cette inclination dominante pour les choses sensibles, ni de ce grand éloignement de Dieu que nous tenons de nos parens, parce que les traces que les objets sensibles ont imprimées dans le cerveau des premiers hommes, ont été très-profondes; qu'elles ont été accompagnées & augmentées par des passions violentes; qu'elles ont été fortifiées par l'usage continuel des choses sensibles & nécessaires à la conservation de la vie, non-seulement dans Adam & dans Eve, mais même, ce qu'il faut bien remarquer, dans les plus grands Saints, dans tous les hommes & dans toutes les femmes de qui nous descendons; de sorte qu'il n'y a rien qui ait pû arrêter cette corruption de la nature. Ainsi tant s'en faut que ces traces de nos premiers peres se doivent effacer peu-à-peu, qu'au contraire elles doivent s'augmenter de jour en jour; & sans la grace de Jesus-Christ, qui s'oppose continuel-

lement à ce torrent, il feroit abfolument vrai de dire ce qu'a dit un Poëte payen.

*Ætas parentum pejor avis tulit*
*Nos nequiores, mox daturos*
*Progentem vitiofiorem.*

Car il faut bien prendre garde que les veftiges qui réveillent des fentimens de piété dans les plus faintes meres, ne communiquent point de piété aux enfans qu'elles ont dans leur fein; & que les traces au contraire qui réveillent les idées des chofes fenfibles & qui font fuivies de paffions, ne manquent point de communiquer aux enfans le fentiment & l'amour des chofes fenfibles.

Une mere, par exemple, qui eft excitée à l'amour de Dieu par le mouvement des efprits qui accompagne la trace de l'image d'un vénérable vieillard, à caufe que cette mere a attaché l'idée de Dieu à cette trace de vieillard; car comme nous avons vû dans le Chapitre de la liaifon des idées, cela fe peut facilement faire, quoiqu'il n'y ait point de rapport entre Dieu & l'image d'un vieillard: cette mere, dis-je, ne peut produire dans le cerveau de fon enfant que la trace d'un vieillard, & que de l'inclination pour les vieillards, ce qui n'eft point l'amour de Dieu dont elle étoit touchée. Car enfin il n'y a point de traces dans le cerveau qui puiffent par elles-mêmes réveiller d'autres idées que celles des chofes fenfibles, parce que le corps n'eft pas fait pour

instruire l'esprit, & qu'il ne parle à l'ame que pour lui-même.

Ainsi une mere, dont le cerveau est rempli de traces, qui, par leur nature, ont rapport aux choses sensibles, & qu'elle ne peut effacer à cause que la concupiscence demeure en elle, & que son corps ne lui est point soumis, les communiquant nécessairement à son enfant, l'engendre pécheur, quoiqu'elle soit juste. Cette mere est juste, parce qu'aimant actuellement ou qu'ayant aimé Dieu par un amour de choix, cette concupiscence ne la rend point criminelle, quoiqu'elle en suive les mouvemens dans le sommeil. Mais l'enfant qu'elle engendre n'ayant point aimé Dieu par un amour de choix, & son cœur n'ayant point été tourné vers Dieu, il est évident qu'il est dans le désordre & dans le déréglement, & qu'il n'y a rien dans lui qui ne soit digne de la colere de Dieu.

Mais lorsqu'ils ont été régénérés par le baptême, & qu'ils ont été justifiés ou par une disposition du cœur semblable à celle qui demeure dans les justes durant les illusions de la nuit, ou peut-être par un acte libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait, étant prévenus par un secours actuel & infaillible, & délivrés pour quelques momens de la domination du corps par la force du Sacrement ; ( car comme Dieu les a faits pour l'aimer, on ne peut concevoir qu'ils soient actuellement dans la justice & dans l'ordre de Dieu, s'ils ne l'aiment, ou s'ils

ne l'ont aimé, ou si leur cœur n'est disposé de la même maniere qu'il seroit s'ils l'avoient actuellement aimé:) alors quoiqu'ils obéissent à la concupiscence pendant leur enfance, leur concupiscence n'est plus péché; elle ne les rend plus coupables & dignes de colere; ils ne laissent pas d'être justes & agréables à Dieu, par la même raison que l'on ne perd point la grace, quoique l'on suive en dormant les mouvemens de la concupiscence; car les enfans ont le cerveau si mou, & ils reçoivent de si vives & de si fortes impressions des objets les plus foibles, qu'ils n'ont pas assez de liberté d'esprit pour y résister. Mais je me suis arrêté trop long-tems à des choses qui ne sont pas tout-à-fait du sujet que je traite. C'est assez que je puisse conclure ici de ce que je viens d'expliquer dans ce Chapitre, que toutes ces fausses traces que les meres impriment dans le cerveau de leurs enfans, leur rendent l'esprit faux, & leur corrompent l'imagination; & qu'ainsi la plûpart des hommes sont sujets à imaginer les choses autrement qu'elles ne sont, en donnant quelque fausse couleur & quelque trait irrégulier aux idées des choses qu'ils apperçoivent. Que si l'on veut s'éclaircir plus à fond de ce que je pense sur le péché originel & sur la maniere dont je crois qu'il se transmet dans les enfans, on peut lire tout d'un tems l'*éclaircissement* qui répond à ce Chapitre.

## CHAPITRE VIII.

I. *Changemens qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui ſort du ſein de ſa mere, par la converſation qu'il a avec ſa nourrice, ſa mere & d'autres perſonnes.* II. *Avis pour les bien élever.*

DANS le Chapitre précédent nous avons conſidéré le cerveau d'un enfant dans le ſein de ſa mere, examinons maintenant ce qui lui arrive dès qu'il en eſt ſorti. En même tems qu'il quitte les ténébres & qu'il voit pour la premiere fois la lumiere, le froid de l'air extérieur le ſaiſit; les embraſſemens les plus careſſans de la femme qui le reçoit offenſent ſes membres délicats: tous les objets extérieurs le ſurprennent; ils lui ſont tous des ſujets de crainte, parce qu'il ne les connoît pas encore, & qu'il n'a de lui-même aucune force pour ſe défendre ou pour fuir. Les larmes & les cris par leſquels il ſe conſole, ſont des marques infaillibles de ſes peines & de ſes frayeurs; car ce ſont en effet des priéres que la nature fait pour lui aux aſſiſtans, afin qu'ils le défendent des maux qu'il ſouffre & de ceux qu'il appréhende.

I. *Changemens qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui ſort du ſein de ſa mere, par la converſation qu'il a avec ſa nourrice, ſa mere, & d'autres perſonnes.*

Pour bien concevoir l'embarras où ſe trouve ſon eſprit en cet état, il faut ſe ſouvenir que les fibres de ſon cerveau ſont très-molles & très-délicates, & par conſéquent que tous les objets de dehors font ſur elles des impreſſions très-profondes. Car, puiſque les plus petites choſes ſe trouvent quelquefois capables de bleſſer une imagination foible, un ſi grand nombre d'objets ſurprenans ne peut manquer de bleſſer & de brouiller celles d'un enfant.

Mais, afin d'imaginer encore plus vivement les agitations & les peines, où ſont les enfans dans le tems qu'ils viennent au monde, & les bleſſures que leur imagination doit recevoir, repréſentons-nous quel ſeroit l'étonnement des hommes, s'ils voyoient devant leurs yeux des géans cinq ou ſix fois plus hauts qu'eux, qui s'approcheroient ſans leur rien faire connoître de leur deſſein: ou s'ils voyoient quelque nouvelle eſpéce d'animaux, qui n'euſſent aucun rapport avec ceux qu'ils ont déja vûs; ou ſeulement ſi un cheval aîlé, ou quelqu'autre chimere de nos Poëtes deſcendoit ſubitement des nues ſur la terre. Que ces prodiges feroient de profondes traces dans les eſprits, & que de cervelles ſe brouilleroient pour les avoir vûs ſeulement une fois.

Tous les jours il arrive qu'un événement inopiné & qui a quelque chose de terrible, fait perdre l'esprit à des hommes faits, dont le cerveau n'est pas fort susceptible de nouvelles impressions, qui ont de l'expérience, qui peuvent se défendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque résolution. Les Enfans, en venant au monde, souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, auxquels ils ne sont pas accoutumés. Tous les animaux qu'ils voyent, sont des animaux d'une nouvelle espéce pour eux, puisqu'ils n'ont rien vû au-dehors de tout ce qu'ils voyent pour lors : ils n'ont ni force, ni expérience : les fibres de leur cerveau sont très-délicates & très-flexible. Comment donc se pourroit-il faire, que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets différens ?

Il est vrai que les meres ont déja un peu accoutumé leurs enfans aux impressions des objets, puisqu'elles les ont déja tracés dans les fibres de leur cerveau, quand ils étoient encore dans leur sein ; & qu'ainsi ils en sont beaucoup moins blessés, lorsqu'ils voyent de leurs propres yeux, ce qu'ils avoient déja apperçu en quelque maniere par ceux de leurs meres. Il est encore vrai que les fausses traces & les blessures que leur imagination a ressenties à la vûe de tant d'objets terribles pour eux, se ferment & se guérissent avec le tems ; parce que n'étant pas naturelles, tout le corps y

eſt contraire & les efface, comme nous avons vû dans le chapitre précédent ; & c'eſt ce qui empêche que généralement tous les hommes ne ſoient fous dès leur enfance. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait toujours quelques traces ſi fortes & ſi profondes, qu'elles ne ſe puiſſent effacer, de ſorte qu'elles durent autant que la vie.

Si les hommes faiſoient de fortes réflexions ſur ce qui ſe paſſe au-dedans d'eux-mêmes & ſur leurs propres penſées, ils ne manqueroient pas d'expériences qui prouvent ce que l'on vient de dire. Ils reconnoîtroient ordinairement en eux-mêmes des inclinations & des averſions ſecrettes, que les autres n'ont pas, deſquelles il ſemble qu'on ne puiſſe donner d'autre cauſe, que ces traces de nos premiers jours. Car puiſque les cauſes de ces inclinations & averſions nous ſont particulieres, elles ne ſont point fondées dans la nature de l'homme ; &, puiſqu'elles nous ſont inconnues, il faut qu'elles ayent agi en un tems où notre mémoire n'étoit pas encore capable de retenir les circonſtances des choſes qui auroient pû nous en faire ſouvenir : & ce tems ne peut être que celui de notre plus tendre enfance.

Deſcartes a écrit dans une de ſes lettres, qu'il avoit une amitié particuliere pour toutes les perſonnes louches ; & qu'en ayant recherché la cauſe avec ſoin, il avoit enfin reconnu que ce défaut ſe rencontroit en une jeune fille qu'il aimoit, lorſqu'il étoit

encore enfant, l'affection qu'il avoit pour elle se répandant à toutes les personnes qui lui ressembloient en quelque chose.

Mais ce ne sont pas ces petits déréglemens de nos inclinations, lesquels nous jettent le plus dans l'erreur : c'est que nous avons tous, ou presque tous, l'esprit faux en quelque chose, & que nous sommes presque tous sujets à quelqu'espéce de folie, quoique nous ne le pensions pas. Quand on examine avec soin le génie de ceux avec lesquels on converse, on se persuade facilement de ceci ; & quoiqu'on soit peut-être original soi-même & que les autres en jugent ainsi, on trouve que tous les autres sont aussi des originaux, & qu'il n'y a de différence entr'eux que du plus & du moins. Voilà donc une source assez ordinaire des erreurs des hommes, que ce boulversement de leur cerveau, causé par l'impression des objets extérieurs dans le tems qu'ils viennent au monde : mais cette cause ne cesse pas si-tôt qu'on pourroit s'imaginer.

La conversation ordinaire que les enfans sont obligés d'avoir avec leurs nourrices, ou même avec leurs meres, lesquelles n'ont souvent aucune éducation, acheve de leur perdre & de leur corrompre entiérement l'esprit. Ces femmes ne les entretiennent que de niaiseries, que de contes ridicules, ou capables de leur faire peur. Elles ne leur parlent que des choses sensibles, & d'une maniere propre à les confirmer dans les faux jugemens des sens. En un mot,

elles jettent dans leurs esprits les semences de toutes les foiblesses qu'elles ont elles-mêmes, comme de leurs appréhensions extravagantes, de leurs superstitions ridicules, & d'autres semblables foiblesses. Ce qui fait que n'étant pas accoutumés à rechercher la vérité, ni à la goûter, ils deviennent enfin incapables de la discerner, & de faire quelqu'usage de leur raison. De-là leur vient une certaine timidité & bassesse d'esprit, qui leur demeure fort longtems; car il y en a beaucoup qui, à l'âge de quinze & de vingt ans, ont encore tout l'esprit de leur nourrice.

Il est vrai que les enfans ne paroissent pas fort propres pour la méditation de la vérité, & pour les sciences abstraites & relevées; parce que les fibres de leur cerveau étant très-délicates, elles sont très-facilement agitées par les objets même les plus foibles & les moins sensibles; & leur ame ayant nécessairement des sensations proportionnées à l'agitation de ces fibres, elle laisse-là les pensées métaphysiques & de pure intellection, pour s'appliquer uniquement à ses sensations. Ainsi il semble que les enfans ne peuvent pas considérer avec assez d'attention les idées pures de la vérité, étant si souvent & si facilement distraits par les idées confuses des sens.

Cependant on peut répondre, premiérement, qu'il est plus facile à un enfant de sept ans de se délivrer des erreurs, où les sens le portent, qu'à une personne de

soixante, qui a suivi toute sa vie les préjugés de l'enfance. Secondement, que si un enfant n'est pas capable des idées claires & distinctes de la vérité, il est du moins capable d'être averti, que ses sens le trompent en toutes sortes d'occasions; & si on ne lui apprend pas la vérité, du moins ne doit-on pas l'entretenir, ni le fortifier dans ses erreurs. Enfin les plus jeunes enfans tout accablés qu'ils sont des sentimens agréables & pénibles, ne laissent pas d'apprendre en peu de tems ce que des personnes avancées en âge ne peuvent faire en beaucoup davantage: comme la connoissance de l'ordre & des rapports, qui se trouvent entre tous les mots & toutes les choses qu'ils voyent & qu'ils entendent. Car quoique ces choses ne dépendent guere que de la mémoire, cependant il paroît assez qu'ils font beaucoup d'usage de leur raison, dans la maniere dont ils apprennent leur langue.

II. *Avis pour bien élever les enfans.*

Mais puisque la facilité qu'ont les fibres du cerveau des enfans pour recevoir les impressions touchantes des objets sensibles, est la cause pour laquelle on les juge incapables des sciences abstraites, il est facile d'y remédier. Car il faut qu'on avoue, que si on tenoit les enfans sans crainte, sans désirs, & sans espérances; si on ne leur faisoit point souffrir de douleur; si on les éloignoit autant qu'il se peut de leurs

petits plaiſirs ; on pourroit leur apprendre, dès qu'ils ſauroient parler, les choſes les plus difficiles & les plus abſtraites, ou tout au moins les Mathématiques ſenſibles, la Mécanique, & d'autres choſes ſemblables, qui ſont néceſſaires dans la ſuite de la vie. Mais ils n'ont garde d'appliquer leur eſprit à des ſciences abſtraites, lorſqu'on les agite par des déſirs, & qu'on les trouble par des frayeurs, ce qu'il eſt très-néceſſaire de bien conſidérer.

Car comme un homme ambitieux, qui viendroit de perdre ſon bien & ſon honneur, ou qui auroit été élevé tout d'un coup à une grande dignité qu'il n'eſpéroit pas, ne ſeroit point en état de réſoudre de queſtions de Métaphyſique, ou des *équations* d'Algebre ; mais ſeulement de faire les choſes que la paſſion préſente lui inſpireroit : ainſi les enfans, dans le cerveau deſquels une pomme & des dragées ſont des impreſſions auſſi profondes, que les charges & les grandeurs en ſont dans celui d'un homme de quarante ans, ne ſont pas en état d'écouter des vérités abſtraites qu'on leur enſeigne. De ſorte qu'on peut dire, qu'il n'y a rien ſi contraire à l'avancement des enfans dans les ſciences, que les divertiſſemens continuels dont on les récompenſe, & que les peines dont on les punit, & dont on les menace ſans ceſſe.

Mais ce qui eſt infiniment plus conſidérable, c'eſt que ces craintes de châtimens, & ces déſirs de récompenſes ſenſibles, dont

on remplit l'eſprit des enfans, les éloignent entiérement de la piété. La dévotion eſt encore plus abſtraite que la ſcience, elle eſt encore moins du goût de la nature corrompue. L'eſprit de l'homme eſt aſſez porté à l'étude, mais il n'eſt point porté à la piété. Si donc les grandes agitations ne nous permettent pas d'étudier, quoiqu'il y ait naturellement du plaiſir; comment ſe pourroit-il faire, que des enfans, qui ſont tout occupés des plaiſirs ſenſibles dont on les récompenſe, & des peines dont on les effraye, ſe conſervaſſent encore aſſez de liberté d'eſprit pour goûter les choſes de piété?

La capacité de l'eſprit eſt fort limitée, il ne faut pas beaucoup de choſes pour la remplir; & dans le tems que l'eſprit eſt plein, il eſt incapable de nouvelles penſées, s'il ne ſe vuide auparavant. Mais lorſque l'eſprit eſt rempli des idées ſenſibles, il ne ſe vuide pas comme il lui plaît. Pour concevoir ceci, il faut conſidérer, que nous ſommes tous inceſſamment portés vers le bien par les inclinations de la nature; & que le plaiſir étant le caractere par lequel nous le diſtinguons du mal, il eſt néceſſaire que le plaiſir nous touche & nous occupe plus que tout le reſte. Le plaiſir étant donc attaché à l'uſage des choſes ſenſibles, parce qu'elles ſont le bien du corps de l'homme, il y a une eſpéce de néceſſité, que ces biens rempliſſent la capacité de notre eſprit, juſqu'à ce que Dieu répan-

de sûr eux une certaine amertume qui nous en donne du dégoût & de l'horreur, ou en nous faisant sentir par sa grace cette douceur du Ciel qui efface toutes les douceurs de la terre : * *Dando menti cælestem delectationem quâ omnis terrena delectatio superetur.*

Mais parce que nous sommes autant portés à fuir le mal, qu'à aimer le bien, & que la douleur est le caractere que la nature a attaché au mal, tout ce que nous venons de dire du plaisir, se doit, dans un sens contraire, entendre de la douleur.

Puis donc que les choses qui nous font sentir du plaisir & de la douleur, remplissent la capacité de l'esprit, & qu'il n'est pas en notre pouvoir de les quitter & de n'en être pas touchés, quand nous le voulons : il est visible qu'on ne peut faire goûter la piété aux enfans, non plus qu'au reste des hommes, si on ne commence selon les preceptes de l'Evangile, par la privation de toutes les choses qui touchent les sens, & qui excitent de grands désirs & de grandes craintes ; puisque toutes les passions offusquent & éteignent la grace, ou cette délectation intérieure que Dieu nous fait sentir dans notre devoir.

Les plus petits enfans ont de la raison aussi-bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'ayent pas d'expérience : ils ont aussi les mêmes inclinations naturelles, quoiqu'ils se portent à des objets bien différens. Il

* S. Aug.

faut donc les accoutumer à se conduire par la raison, puisqu'ils en ont; & il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroitement leurs bonnes inclinations. C'est éteindre leur raison & corrompre leurs meilleures inclinations que de les tenir dans leur devoir par des impressions sensibles. Ils paroissent alors être dans leur devoir; mais ils n'y sont qu'en apparence. La vertu n'est pas dans le fond de leur esprit, ni dans le fond de leur cœur; ils ne la connoissent presque pas, & ils l'aiment encore beaucoup moins. Leur esprit n'est plein que de frayeurs & de désirs, d'aversions & d'amitiés sensibles, desquelles il ne se peut dégager pour se mettre en liberté, & pour faire usage de sa raison. Ainsi les enfans qui sont élevés de cette maniére basse & servile, s'accoutument peu à peu à une certaine insensibilité pour tous les sentimens d'un honnête homme & d'un Chrétien, laquelle leur demeure toute leur vie: & quand ils esperent se mettre à couvert des châtimens par leur autorité, ou par leur adresse, ils s'abandonnent à tout ce qui flate la concupiscence & les sens, parce qu'en effet ils ne connoissent point d'autres biens que les biens sensibles.

Il est vrai qu'il y a des rencontres, où il est nécessaire d'instruire les enfans par leurs sens; mais il ne le faut faire que lorsque la raison ne suffit pas. Il faut d'abord les persuader par la raison de ce qu'ils doivent faire; & s'ils n'ont pas assez de lu-

miere pour reconnoître leurs obligations, il ſemble qu'il faille les laiſſer en repos pour quelque tems. Car ce ne ſeroit pas les inſtruire, que de les forcer de faire extérieurement ce qu'ils ne croyent pas devoir faire, puiſque c'eſt l'eſprit qu'il faut inſtruire & non pas le corps. Mais s'ils refuſent de faire ce que la raiſon leur montre qu'ils doivent faire, il ne le faut jamais ſouffrir, & il faut plutôt en venir à quelque ſorte d'excès : car en ces rencontres, celui qui épargne ſon fils, a pour lui, ſelon le Sage *, plus de haine que d'amour.

Si les châtimens n'inſtruiſent pas l'eſprit, & s'ils ne font point aimer la vertu, ils inſtruiſent au moins en quelque maniere le corps, & ils empêchent que l'on ne goûte le vice, & par conſéquent que l'on ne s'en rende eſclave. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que les peines ne rempliſſent pas la capacité de l'eſprit, comme les plaiſirs. On ceſſe facilement d'y penſer, dès qu'on ceſſe de les ſouffrir, & qu'il n'y a plus de ſujet de les craindre. Car alors elles ne ſollicitent point l'imagination ; elles n'excitent point les paſſions, elles n'irritent point la concupiſcence ; enfin elles laiſſent à l'eſprit toute la liberté de penſer à ce qu'il lui plaît. Ainſi on peut s'en ſervir envers les enfans pour les retenir dans leur devoir, ou dans l'apparence de leur devoir.

Mais s'il eſt quelquefois utile d'effrayer

* *Qui parcit virgæ odit filium ſuum.* Prov. 13. 24.

& de punir les enfans par des châtimens ſenſibles, il ne faut pas conclure qu'on doive les attirer par des récompenſes ſenſibles, il ne faut ſe ſervir de ce qui touche les ſens avec quelque force, que dans la derniere néceſſité. Or il n'y en a aucune de leur donner des récompenſes ſenſibles, & de leur repréſenter ces récompenſes comme la fin de leurs occupations. Ce ſeroit au contraire corrompre toutes leurs meilleures actions, & les porter plutôt à la ſenſualité qu'à la vertu. Les traces des plaiſirs qu'on a une fois goûtés, demeurent fortement imprimées dans l'imagination; elles réveillent continuellement les idées des biens ſenſibles; elles excitent toujours des déſirs importuns, qui troublent la paix de l'eſprit; enfin elles irritent la concupiſcence en toutes rencontres, & c'eſt un levain qui corrompt tout: mais ce n'eſt pas ici le lieu d'expliquer ces choſes, comme elles le méritent.





# SECONDE PARTIE.

## *DE L'IMAGINATION.*

## CHAPITRE PREMIER.

I. *De l'Imagination des femmes.* II. *De celle des hommes.* III. *De celle des vieillards.*

Nous avons donné quelqu'idée des causes Physiques du déréglement de l'imagination des hommes dans l'autre Partie : nous tâcherons dans celle-ci de faire quelqu'application de ces causes aux erreurs les plus générales, & nous parlerons encore des causes de nos erreurs que l'on peut appeller morales.

On a pû voir, par les choses qu'on a dites dans le Chapitre précédent, que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les vérités un peu cachées.

### I. *De l'Imagination des femmes.*

Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, & c'est ce

qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air & les belles manieres. Elles ont plus de science, d'habileté & de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort : mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu difficiles à découvrir. Tout ce qui est abstrait leur est incompréhensible. Elles ne peuvent se servir de leur imagination pour développer des questions composées & embarrassées. Elles ne considerent que l'écorce des choses : & leur imagination n'a point assez de force & d'étendue pour en percer le fond, & pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est capable de les détourner : le moindre cri les effraye : le plus petit mouvement les occupe. Enfin la maniere & non la réalité des choses, suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit : parce que les moindres objets produisant de grands mouvemens dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent par une suite nécessaire dans leur ame, des sentimens assez vifs & assez grands pour l'occuper toute entiere.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres du cerveau est la principale cause de tous ces effets, il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes. Ou si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une

telle

telle proportion avec les fibres du cerveau, qu'il ſe trouve des femmes qui ont plus de ſolidité d'eſprit que quelques hommes. C'eſt dans un certain tempérammment de la groſſeur & de l'agitation des eſprits animaux avec les fibres du cerveau, que conſiſte la force de l'eſprit, & les femmes ont quelquefois ce juſte tempérammment. Il y a des femmes fortes & conſtantes, & il y a des hommes foibles & inconſtans. Il y a des femmes ſavantes, des femmes courageuſes, des femmes capables de tout ; & il ſe trouve au contraire des hommes moûs & efféminés, incapables de rien pénétrer & de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelques défauts à un ſexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en ſuppoſant toujours qu'il n'y a point de regle générale ſans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer que tous les hommes, ou toutes les femmes de même âge, ou de même pays, ou de même famille, ayent le cerveau de même conſtitution. Il eſt plus à propos de croire que, comme on ne peut trouver deux viſages qui ſe reſſemblent entiérement, on ne peut trouver deux imaginations tout-à-fait ſemblables, & que tous les hommes, les femmes & les enfans ne different entr'eux que du plus & du moins dans la délicateſſe des fibres de leur cerveau. Car de même qu'il ne faut pas ſuppoſer trop vîte une *identité* eſſentielle entre des choſes entre leſquelles

on ne voit point de différence : il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles, où on ne trouve pas de parfaite *identité*. Car ce sont-là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau, c'est que d'ordinaire elles sont très-molles & très-délicates dans les enfans; qu'avec l'âge elles se durcissent & se fortifient ; que cependant la plûpart des femmes, & quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne sauroit rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes & des enfans : ils ne se mêlent pas de rechercher la vérité & d'en instruire les autres : ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice, car on ne les croit guere dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'esprit est dans sa force & dans sa vigueur, & que l'on pourroit croire capables de trouver la vérité & de l'enseigner aux autres.

II. *De l'imagination de hommes dans la perfection de leur âge.*

Le tems ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau en cet âge ont acquis pour l'ordinaire une consistance médiocre. Les plaisirs & les douleurs des sens ne font plus sur nous tant d'impression. De sorte qu'on n'a plus à se défendre que des passions violentes qui arri-

vent rarement, & desquelles on peut se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi l'ame n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme dans cet état, & qui ne seroit point rempli des préjugés de l'enfance; qui dès sa jeunesse auroit acquis de la facilité pour la méditation; qui ne voudroit s'arrêter qu'aux notions claires & distinctes de l'esprit; qui rejetteroit soigneusement toutes les idées confuses des sens, & qui auroit le tems & la volonté de méditer, ne tomberoit, sans doute, que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme dont il faut parler : c'est des hommes du commun, qui n'ont pour l'ordinaire rien de celui-ci.

Je dis donc que la solidité & la consistance qui se rencontrent avec l'âge dans les fibres du cerveau des hommes, fait la solidité & la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau qui scelle leurs préjugés, & toutes leurs fausses opinions, & qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, autant est-elle désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns & les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmés dans leurs erreurs, quand ils sont

venus à l'âge de quarante ou de cinquante ans. Ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles : parce que, se croyant alors capables de juger de tout, comme en effet ils le devroient être, ils décident avec présomption, & ne consultent que leurs préjugés ; car les hommes ne raisonnent des choses, que par rapport aux idées qui leur sont les plus familieres. Quand un Chymiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit. Un Péripatéticien pense d'abord aux quatre élémens, & aux quatre premieres qualités ; & un autre Philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi il ne peut entrer dans l'esprit d'un homme rien qui ne soit incontinent infecté des erreurs auxquelles il est sujet, & qui n'en augmente le nombre.

Cette consistance des fibres du cerveau a encore un très-mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre incapables de méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plûpart des choses qu'ils veulent savoir, & ainsi ils ne peuvent pénétrer les vérités un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentimens les plus raisonnables, lorsqu'ils sont appuyés sur des principes qui leur paroissent nouveaux, quoiqu'ils soient d'ailleurs fort intelligens dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici, ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse sans faire

usage de leur esprit, & sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses, il faut savoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention; & que nous ne saurions guere être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, & nous ne la représentons vivement dans notre cerveau Or, afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier quelque partie de notre cerveau, ou que nous lui imprimions quelqu'autre mouvement pour pouvoir former les traces auxquelles sont attachées les idées qui nous représentent ces objets. De sorte que si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination & des mouvemens qu'elles auront eus autrefois. Et ainsi l'ame ne pourra imaginer, ni par conséquent être attentive à ce qu'elle vouloit, mais seulement aux choses qui lui sont familieres.

De-là il faut conclure qu'il est très-avantageux de s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manieres & avec une très-grande vitesse par le fréquent usage que nous en faisons en jouant des instrumens : ainsi les parties de notre cerveau, dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquiert par l'usage

une certaine facilité à se plier, qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude & même de netteté.

Or le meilleur moyen d'acquérir cette habitude qui fait la principale différence d'un homme d'esprit d'avec un autre, c'est de s'accoutumer dès sa jeunesse à chercher la vérité des choses même fort difficiles, parce qu'en cet âge les fibres du cerveau sont capables de toutes sortes d'inflexions.

Je ne prétens pas néanmoins que cette facilité se puisse acquérir par ceux qu'on appelle gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire sans méditer & sans rechercher par eux-mêmes la résolution des questions avant que de la lire dans les Auteurs. Il est assez visible que par cette voie l'on n'acquiert que la facilité de se souvenir des choses qu'on a lûes. On remarque tous les jours que ceux qui ont beaucoup de lecture, ne peuvent apporter d'attention aux choses nouvelles dont on leur parle: & que la vanité de leur érudition les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs grossieres, dont les autres hommes ne sont pas capables.

Mais, quoique le défaut d'attention soit la principale cause de leurs erreurs, il y en a encore une qui leur est particuliere. C'est que trouvant toujours dans leur mémoire une infinité d'espéces confuses, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils considerent

comme celle dont il eſt queſtion ; &, parce que les choſes qu'on dit ne lui conviennent point, ils jugent ridiculement qu'on ſe trompe. Quand on veut leur repréſenter qu'ils ſe trompent eux-mêmes, & qu'ils ne ſavent pas ſeulement l'état de la queſtion, ils s'irritent &, ne pouvant concevoir ce qu'on leur dit, ils continuent de s'attacher à cette fauſſe eſpéce que leur mémoire leur a préſentée. Si on leur en montre trop manifeſtement la fauſſeté, ils en ſubſtituent une ſeconde & une troiſiéme, qu'ils défendent quelquefois contre toute apparence de vérité, & même contre leur propre conſcience ; parce qu'ils n'ont guere de reſpect ni d'amour pour la vérité, & qu'ils ont beaucoup de confuſion & de honte à reconnoître, qu'il y a des choſes qu'on ſait mieux qu'eux.

III. *De l'imagination des vieillards.*

Tout ce qu'on a dit des perſonnes de quarante & cinquante ans, ſe doit encore entendre avec plus de raiſon des vieillards ; parce que les fibres de leur cerveau ſont encore plus inflexibles, & que, manquant d'eſprits animaux pour y tracer de nouveaux veſtiges, leur imagination eſt toute languiſſante. Et, comme d'ordinaire les fibres de leur cerveau ſont mêlées avec beaucoup d'humeurs ſuperflues, ils perdent peu à peu la mémoire des choſes paſſées & tombent dans des foibleſſes ordinaires aux enfans. Ainſi dans l'âge décrépit, ils ont les

défauts qui dépendent de la constitution des fibres du cerveau, lesquels se rencontrent dans les enfans & dans les hommes faits: quoique l'on puisse dire qu'ils sont plus sages que les uns & les autres, à cause qu'ils ne sont plus si sujets à leurs passions, qui viennent de l'émotion des esprits animaux.

On n'expliquera pas ces choses davantage, parce qu'il est facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, & de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté que tous les autres à concevoir ce qu'on leur dit; qu'ils sont plus attachés à leurs préjugés & à leurs anciennes opinions; & par conséquent qu'ils sont encore plus confirmés dans leurs erreurs & dans leurs mauvaises habitudes, & autres choses semblables. On avertit seulement que l'état du vieillard n'arrive pas précisément à soixante ou à soixante & dix ans; que tous les vieillards ne radotent pas; que tous ceux qui ont passé soixante ans ne sont pas toujours délivrés des passions des jeunes gens, & qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop générales des principes que l'on a établis.



## CHAPITRE II.

*Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familiéres, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses.*

JE crois avoir suffisamment expliqué dans les Chapitres précédens les divers changemens qui se rencontrent dans les esprits animaux & dans la constitution des fibres du cerveau, selon les différens âges. Ainsi, pourvû qu'on médite un peu ce que j'en ai dit, on aura bientôt une connoissance assez distincte de l'imagination & des causes physiques les plus ordinaires des différences que l'on remarque entre les esprits, puisque tous les changemens qui arrivent à l'imagination & à l'esprit, ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux & dans les fibres dont le cerveau est composé.

Mais il y a plusieurs causes particuliéres, & qu'on pourroit appeller morales, des changemens qui arrivent à l'imagination des hommes ; savoir, leurs différentes conditions, leurs différens emplois ; en un mot leurs différentes manieres de vivre, à la considération desquelles il faut s'attacher, parce que ces sortes de changemens sont cause d'un nombre presqu'infini d'erreurs, chaque personne jugeant des choses par rapport à sa condition. On ne croit pas devoir s'ar-

rêter à expliquer les effets de quelques causes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs surprenans, & des autres accidens inopinés, qui font des impressions très-violentes dans le cerveau, & même qui le bouleversent entiérement, parce que ces choses arrivent rarement, & que les erreurs où tombent ces sortes de personnes sont si grossieres, qu'elles ne sont point contagieuses, puisque tout le monde les reconnoît sans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changemens que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images; & que ces images ne sont autres choses que les traces que les esprits animaux font dans le cerveau; que nous imaginons les choses d'autant plus fortement, que ces traces sont plus profondes & mieux gravées, & que les esprits animaux y ont passé plus souvent & avec plus de violence; & que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches, par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent. Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion & de la fausseté de nos idées. Car les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par les ordres de l'ame, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en pro-

duisent souvent d'autres, qui, à la vérité, leur ressemblent en quelque chose, mais qui ne sont point tout-à-fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que desiroit l'ame de se représenter, parce que les esprits animaux trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il falloit passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familieres. Voici des exemples fort grossiers & très-sensibles de tout ceci.

Lorsque ceux qui ont la vûe un peu courte, regardent la Lune, ils y voyent ordinairement deux yeux, un nez, une bouche ; en un mot, il leur semble qu'ils y voyent un visage. Cependant il n'y a rien dans la Lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voyent toute autre chose. Et ceux qui croyent que la Lune est telle qu'elle leur paroît, se détromperont facilement s'ils la regardent avec des lunettes d'approche si petites qu'elles soient, ou s'ils consultent les descriptions qu'Hevelius, Riccioli & d'autres en ont données au Public. Or la raison pour laquelle on voit ordinairement un visage dans la Lune, & non pas les taches irrégulieres qui y sont, c'est que les traces du visage qui sont dans notre cerveau sont très-profondes, à cause que nous regardons souvent des visages & avec beaucoup d'attention. De sorte que les esprits animaux, trouvant de la résistance dans les autres endroits du cerveau, ils se

détournent facilement de la direction que la lumiere de la Lune leur imprime quand on la regarde, pour entrer dans ces traces auxquelles les idées de visage sont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la Lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces qui ont beaucoup de liaison avec celles qui représentent un nez, une bouche & des yeux, & ainsi elle détermine les esprits à prendre leurs cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voyent dans la Lune un homme à cheval, ou quelqu'autre chose qu'un visage, parce que leur imagination ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets se r'ouvrent par la moindre chose qui y a rapport.

C'est aussi pour cette même raison que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions ou d'autres animaux dans les nues, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures & ces animaux; & que tout le monde, & principalement ceux qui ont coutume de dessiner, voyent quelquefois des têtes d'hommes sur des murailles, où il y a plusieurs taches irrégulières.

C'est encore pour cette raison que les esprits de vin entrans sans direction de la volonté dans les traces les plus familieres font découvrir les secrets de la plus grande importance; & que quand on dort on songe

ordinairement aux objets que l'on a vûs pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau, parce que l'ame se représente toujours les choses dont elle a des traces plus grandes & plus profondes. Voici d'autres exemples plus composés.

Une maladie est nouvelle; elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau, que cette maladie est toujours présente à l'esprit. Si cette maladie est appellée, par exemple, le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptômes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies: cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces symptômes, il sera malade du scorbut, & on ne pensera pas seulement aux autres maladies qui ont les mêmes symptômes. On s'attendra que tous les accidens qui sont arrivés à ceux qu'on a vûs malades du scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes médecines, & on sera surpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet qu'on a vû dans les autres.

Un Auteur s'applique à un genre d'étude; les traces du sujet de son occupation s'impriment si profondément & rayonnent si vivement dans tout son cerveau, qu'elles confondent & qu'elles effacent quelquefois les traces des choses même fort différentes

Il y en a eu un, par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la Croix: cela lui a fait voir des croix partout; & c'est avec raison que le Pere Morin le raille de ce qu'il croyoit qu'une médaille représentoit une croix, quoiqu'elle représentât toute autre chose. C'est par un semblable tour d'imagination que Gilbert & plusieurs autres, après avoir étudié l'aiman, & admiré ses propriétés, ont voulu rapporter à des qualités *magnétiques*, un très-grand nombre d'effets naturels qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter suffisent pour prouver que cette grande facilité qu'a l'imagination à se représenter les objets qui lui sont familiers, & la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toujours des idées qu'on peut appeller mixtes & impures, & que l'esprit ne juge des choses que par rapport à soi-même & à ses premieres pensées. Ainsi les différentes passions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualités, leurs études; enfin toutes les différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans leurs idées, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs, que nous expliquerons dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au Chancelier Bacon ces paroles fort judicieuses. *Omnes perceptiones tàm sensûs quàm mentis sunt ex analogiâ hominis, non ex analogiâ universi: estque intellectus humanus instar speculi ina-*

*qualis ad radios rerum qui suam naturam naturæ rerum immiscet, eamque distorquet & inficit.*

## CHAPITRE III.

I. *Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur.* I I. *Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.*

Les différences qui se trouvent dans les manieres de vivre des hommes, sont presqu'infinies. Il y a un très-grand nombre de différentes conditions, de différens emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tous différens, & qu'ils raisonnent sur de différens principes. Il seroit même assez difficile de trouver plusieurs personnes qui eussent entiérement les mêmes vûes dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit & que les mêmes desseins. Leurs différens emplois & leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour & la maniére qu'ils veulent prendre pour exécuter les choses même dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce seroit entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur; mais aussi il seroit assez inutile de le faire ici. On veut seulement

parler des manieres de vivre, qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, & à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin; & chacun pourra voir tout d'une vûe, & avec grande facilité, les causes très-cachées de plusieurs erreurs particulieres, qu'on ne pourroit expliquer qu'avec beaucoup de tems & de peine. Quand l'esprit voit clair, il se plaît à courir à la vérité, & il y court d'une vîtesse qui ne se peut exprimer.

## I. *Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur.*

L'emploi duquel il semble le plus nécessaire de parler ici, à cause qu'il produit dans l'imagination des hommes des changemens plus considérables, & qui conduisent davantage à l'erreur, c'est l'emploi des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit. Car l'expérience a toujours fait connoître que ceux qui se sont appliqués avec plus d'ardeur à la lecture des livres & à la recherche de la vérité, sont ceux-là mêmes qui nous ont jetté dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient, que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris, par malheur, un chemin pour un autre, plus il avance, plus il s'éloigne du lieu où il veut aller. Il s'égare d'autant plus, qu'il est plus diligent & qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite.

Ainſi ces déſirs ardens qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils ſe jettent dans la lecture des livres où ils croyent la trouver, ou bien ils ſe forment un ſyſtème chimérique des choſes qu'ils ſouhaitent de ſavoir, duquel ils s'entêtent, & qu'ils tâchent même par de vains efforts d'eſprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur qu'on rend d'ordinaire aux inventeurs des ſyſtèmes. Expliquons ces deux défauts.

Il eſt aſſez difficile de comprendre comment il ſe peut faire que des gens qui ont de l'eſprit aiment mieux ſe ſervir de l'eſprit des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a ſans doute infiniment bien plus de plaiſir & plus d'honneur à ſe conduire par ſes propres yeux que par ceux des autres; & un homme qui a de bons yeux ne s'aviſa jamais de ſe les fermer ou de ſe les arracher, dans l'eſpérance d'avoir un conducteur. *Sapientis* * *oculi in capite ejus, ſtultus in tenebris ambulat.* Pourquoi le fou marche-t-il dans les ténébres? C'eſt qu'il ne voit que par les yeux d'autrui, & que ne voir que de cette maniere, à proprement parler, c'eſt ne rien voir. L'uſage de l'eſprit eſt à l'uſage des yeux, ce que l'eſprit eſt aux yeux; & de même que l'eſprit eſt infiniment au-deſſus des yeux, l'uſage de l'eſprit eſt accompagné de ſatisfactions bien plus ſolides & qui le contentent bien autrement que la lu-

* Eccl. 2. 14.

miere & les couleurs ne contentent la vûe. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire, & ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour découvrir la vérité.

II. *Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité, que de faire usage de son esprit.*

Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premiérement, la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dès la jeunesse, lorsque les fibres du cerveau étoient capables de toutes sortes d'inflexions.

En troisiéme lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connoître ici-bas.

En quatriéme lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connoissance des vraisemblances, qui sont fort agréables & fort touchantes, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles.

En cinquiéme lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savans, car on appelle savans ceux qui ont le plus de lecture. La connoissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation & pour étourdir les esprits du commun,

que la connoiſſance de la véritable Philoſophie qu'on apprend en méditant.

En ſixiéme lieu, parce qu'on s'imagine ſans raiſon, que les Anciens ont été plus éclairés que nous ne pouvons l'être, & qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réuſſi.

En ſeptiéme lieu, parce qu'un reſpect mêlé d'une ſotte curioſité fait qu'on admire davantage les choſes les plus éloignées de nous, les choſes les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, ou de pays plus inconnus, & même les Livres les plus obſcurs. Ainſi on eſtimoit autrefois Héraclite * pour ſon obſcurité. On recherche les médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, & on garde avec grand ſoin la lanterne & la pantoufle de quelqu'Ancien, quoique mangées des vers : leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des Rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangere, très-corrompue & très-obſcure. On eſtime davantage les opinions les plus vieilles, patce qu'elles ſont les plus éloignées de nous. Et ſans doute, ſi Nembrot avoit écrit l'Hiſtoire de ſon Regne, toute la politique la plus fine & même toutes les autres ſciences y ſeroient inconnues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homere & Virgile avoient une connoiſſance parfaite de la nature. Il faut reſpecter l'antiquité, dit-on : quoi ! Ariſtote, Platon, Epicure, ces grands

* *Clarus ob obſcuram linguam.* Lucrece.

hommes se seroient trompés ! On ne considere pas qu'Aristote, Platon, Epicure étoient hommes comme nous & de même espéce que nous : & de plus, qu'au tems où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience *, qu'il doit être plus éclairé, & que c'est la vieillesse du monde & l'expérience qui font découvrir la vérité.

En huitiéme lieu, parce que lorsqu'on estime une opinion nouvelle & un Auteur du tems, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche ; mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux Anciens.

En neuviéme lieu, parce que la vérité & la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi. Car les hommes, ne voulant pas faire de discernement entre les vérités qui dépendent de la raison & celles qui dépendent de la tradition, ne considerent pas qu'on doit les apprendre d'une maniére toute différente. Ils confondent la nouveauté avec l'erreur, & l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin & les autres ont innové, & ils ont erré : donc, Galilée, Harvée, Descartes se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. L'impanation de Luther est nouvelle, & elle est fausse : donc la circulation d'Harvée est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela aussi qu'ils appellent indifféremment du nom odieux de novateur les Hérétiques

* *Veritas filia temporis non auctoritatis.*

& les nouveaux Philoſophes. Les idées & les mots de *vérité* & d'*antiquité*, de *fauſſeté* & de *nouveauté* ont été liés les uns avec les autres : c'en eſt fait, le commun des hommes ne les ſépare plus, & les gens d'eſprit ſentent même quelque peine à les bien ſéparer.

En dixiéme lieu, parce qu'on eſt dans un tems auquel la ſcience des opinions anciennes eſt encore en vogue, & qu'il n'y a que ceux qui font uſage de leur eſprit qui puiſſent par la force de leur raiſon ſe mettre au-deſſus des méchantes coutumes. Quand on eſt dans la preſſe & dans la foule, il eſt difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agiſſent que par intérêt; & c'eſt ce qui fait que ceux mêmes qui ſe détrompent & qui reconnoiſſent la vanité de ces ſortes d'études, ne laiſſent pas de s'y appliquer; parce que les honneurs, les dignités, & même les bénéfices y ſont attachés, que ceux qui y excellent, les ont toujours plutôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raiſons font, ce me ſemble, aſſez comprendre pourquoi les hommes ſuivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, & pourquoi ils rejettent ſans diſcernement toutes les nouvelles comme fauſſes : enfin pourquoi ils ne font point, ou preſque point d'uſage de leur eſprit. Il y a ſans doute encore un fort grand nombre d'autres raiſons plus particulieres qui con-

tribuent à cela : mais si l'on considere avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des Anciens.

## CHAPITRE IV.

### *Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination.*

CE faux & lâche respect, que les hommes portent aux Anciens *, produit un très-grand nombre d'effets très-pernicieux qu'il est à propos de remarquer.

Le premier est, que les accoutumant à ne pas faire usage de leur esprit, il les met peu-à-peu dans une véritable impuissance d'en faire usage. Car il ne faut pas s'imaginer, que ceux qui vieillissent sur les Livres d'Aristote & de Platon, fassent beaucoup d'usage de leur esprit. Ils n'emploient ordinairement tant de tems à la lecture de ces livres, que pour tâcher d'entrer dans les sentimens de leurs Auteurs ; & leur but principal, est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues ; sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir, comme on le prouvera dans le Chapitre suivant. Ainsi la science & la Philosophie qu'ils apprennent, est proprement une science de mémoire & non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des Histoires & des faits,

* Voyez le premier article du Chapitre précédent.

& non pas des vérités évidentes; & ce ſont plutôt des Hiſtoriens que de véritables Philoſophes, des hommes qui ne penſent point, mais qui peuvent raconter les penſées des autres.

Le ſecond effet que produit dans l'imagination la lecture des Anciens, c'eſt qu'elle met une étrange confuſion dans toutes les idées de la plûpart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes manieres de lire les Auteurs : l'une très-bonne & utile, & l'autre fort inutile & même dangereuſe. Il eſt très-utile de lire, quand on médite ce qu'on lit : quand on tâche de trouver par quelqu'effort d'eſprit la réſolution des queſtions que l'on voit dans les titres des Chapitres, avant même que de commencer à les lire : quand on arrange & quand on confere les idées des choſes les unes avec les autres : en un mot, quand on uſe de ſa raiſon. Au contraire, il eſt inutile de lire, quand on n'entend pas ce qu'on lit : mais il eſt dangereux de lire & de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas aſſez pour en bien juger, principalement ſi l'on a aſſez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçu, & aſſez d'imprudence pour y conſentir. La premiere maniere éclaire l'eſprit : elle le fortifie & elle en augmente l'étendue. La ſeconde en diminue l'étendue, & elle le rend peu-à-peu foible, obſcur & confus.

Or la plûpart de ceux qui font gloire de ſavoir les opinions des autres, n'étudient

que de la feconde maniere. Ainfi plus ils ont de lecture, plus leur efprit devient foible & confus. La raifon en eft, que les traces de leur cerveau fe confondent les unes les autres, parce qu'elles font en très-grand nombre, & que la raifon ne les a pas rangées par ordre, ce qui empêche l'efprit d'imaginer & de fe repréfenter nettement les chofes dont il a befoin. Quand l'efprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familieres fe rencontrant à la traverfe, il prend le change. Car la capacité du cerveau n'étant pas infinie, il eft prefqu'impoffible que ce grand nombre de traces formées fans ordre ne fe brouillent & n'apportent de la confufion dans les idées. C'eft pour cette même raifon, que les perfonnes de grande mémoire ne font pas ordinairement capables de bien juger des chofes où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eft que les connoiffances qu'acquiérent ceux qui lifent fans méditer & feulement pour retenir les opinions des autres, en un mot, toutes les fciences qui dépendent de la mémoire, font proprement de ces fciences qui *enflent* *, à caufe qu'elles ont de l'éclat & qu'elles donnent beaucoup de vanité à ceux qui les poffédent. Ainfi ceux qui font favans en cette maniere, étant d'ordinaire remplis d'orgueil & de préfomption, prétendent avoir droit de juger

* *Scientia inflat.* 2. Cor. 8. 1.

de

de tout, quoiqu'ils en ſoient très-peu capables; ce qui les fait tomber dans un très-grand nombre d'erreurs.

Mais cette fauſſe ſcience fait encore un plus grand mal. Car ces perſonnes ne tombent pas ſeules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles preſque tous les eſprits du commun; & un fort grand nombre de jeunes gens, qui croyent comme des articles de foi toutes leurs déciſions. Ces faux ſavans, les ayant ſouvent accablés par le poids de leur profonde érudition, & étourdis tant par des opinions extraordinaires que par des noms d'Auteurs anciens & inconnus, ſe ſont acquis une autorité ſi puiſſante ſur leurs eſprits, qu'ils reſpectent & qu'ils admirent comme des oracles tout ce qui ſort de leur bouche, & qu'ils entrent aveuglément dans tous leurs ſentimens. Des perſonnes mêmes beaucoup plus ſpirituelles & plus judicieuſes, qui ne les auroient jamais connus, & qui ne ſauroient point d'autre part ce qu'ils ſont, les voyant parler d'une maniere ſi déciſive & d'un air ſi fier, ſi impérieux & ſi grave, auroient quelque peine à manquer de reſpect & d'eſtime pour ce qu'ils diſent, parce qu'il eſt très-difficile de ne rien donner à l'air & aux manieres. Car, de même qu'il arrive ſouvent qu'un homme fier & hardi en maltraite d'autres plus forts, mais plus judicieux & plus retenus que lui, ainſi ceux qui ſoutiennent des opinions qui ne ſont ni vraies, ni même vrai-ſemblables, font

ſouvent perdre la parole à leurs adverſaires en leur parlant d'une maniere impérieuſe, fiere ou grave qui les ſurprend.

Or ceux de qui nous parlons ont aſſez d'eſtime d'eux-mêmes, & de mépris des autres pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité & d'une feinte modeſtie, qui préoccupe & qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer que tous les différens airs des perſonnes de différentes conditions, ne ſont que des ſuites naturelles de l'eſtime que chacun a de ſoi-même par rapport aux autres, comme il eſt facile de le reconnoître ſi l'on y fait un peu de réflexion. Ainſi l'air de fierté & de brutalité, eſt l'air d'un homme qui s'eſtime beaucoup & qui néglige aſſez l'eſtime des autres. L'air modeſte eſt l'air d'un homme qui s'eſtime peu & qui eſtime aſſez les autres. L'air grave eſt l'air d'un homme qui s'eſtime beaucoup & qui déſire fort d'être eſtimé; & l'air ſimple, celui d'un homme qui ne s'occupe guere de ſoi ni des autres. Ainſi tous les différens airs qui ſont preſqu'infinis ne ſont que des effets que les différens degrés d'eſtime que l'on a de ſoi & de ceux avec qui l'on converſe, produiſent naturellement ſur notre viſage & ſur toutes les parties extérieures de notre corps. Nous avons déja parlé dans le Chapitre IV, de cette correſpondance qui eſt entre les nerfs qui excitent les paſſions au-dedans de nous, & ceux qui les témoignent au-dehors par l'air qu'ils impriment ſu le viſage.

## CHAPITRE V.

*Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelqu'Auteur ; de sorte que leur but principal est de savoir ce qu'il a cru, sans se soucier de ce qu'il faut croire.*

IL y a encore un défaut de très-grande conséquence, dans lequel les gens d'étude tombent ordinairement, c'est qu'ils s'entêtent de quelqu'Auteur. S'il y a quelque chose de vrai & de bon dans un livre, ils se jettent aussi-tôt dans l'excès : tout en est vrai, tout en est bon, tout en est admirable. Ils se plaisent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, & ils veulent que tout le monde l'admire avec eux. Ils tirent leur gloire des louanges qu'ils donnent à ces Auteurs obscurs, parce qu'ils persuadent par-là aux autres, qu'ils les entendent parfaitement, & cela leur est un sujet de vanité. Ils s'estiment au-dessus des autres hommes, à cause qu'ils croyent entendre une impertinence d'un ancien Auteur, ou d'un homme qui ne s'entendoit peut-être pas lui-même. Combien de Savans ont sué pour éclaircir des passages obscurs des Philosophes & même de quelques Poëtes de l'antiquité : & combien y a-t-il encore de beaux esprits qui font leurs délices de la critique d'un mot & du sentiment d'un Auteur. Mais il est à propos d'apporter quelque preuve de ce que je dis.

La question de l'immortalité de l'ame est sans doute une question très-importante. On ne peut trouver à redire que des Philosophes fassent tous leurs efforts pour la résoudre ; & quoiqu'ils composent de gros Volumes pour prouver d'une maniere assez foible une vérité qu'on peut démontrer en peu de mots, ou en peu de pages; cependant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisans de se mettre fort en peine pour décider ce qu'Aristote en a cru. Il est, ce me semble, assez inutile à ceux qui vivent présentement, de savoir s'il y a jamais eu un homme qui s'appellât Aristote ; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom ; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses Ouvrages : cela ne peut faire un homme ni plus sage ni plus heureux ; mais il est très-important de savoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.

Il est donc très-inutile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'ame, quoiqu'il soit très-utile de savoir que l'ame est immortelle. Cependant on ne craint point d'assurer qu'il y a plusieurs Savans qui se sont mis plus en peine de savoir le sentiment d'Aristote sur ce sujet, que la vérité de la chose en soi, puisqu'il y en a qui ont fait des Ouvrages exprès pour expliquer ce que ce Philosophe en a cru, & qu'ils n'en ont pas tant fait pour savoir ce qu'il en falloit croire.

Mais quoiqu'un très-grand nombre de

gens se soient fort fatigué l'esprit pour résoudre quel a été le sentiment d'Aristote, ils se le sont fatigué inutilement, puisqu'on n'est point encore d'accord sur cette question ridicule, ce qui fait voir que les sectateurs d'Aristote sont bien malheureux d'avoir un homme si obscur pour les éclairer, & qui même affecte l'obscurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il a écrite à Alexandre.

Le sentiment d'Aristote sur l'immortalité de l'ame a donc été en divers tems une fort grande question & fort considérable entre les personnes d'étude. Mais, afin qu'on ne s'imagine pas que je le dise en l'air & sans fondement, je suis obligé de rapporter ici un passage de la Cerda, un peu long & un peu ennuyeux, dans lequel cet Auteur a ramassé différentes autorités sur ce sujet, comme sur une question bien importante. Voici ses paroles sur le second Chapitre *de resurrectione carnis*, de Tertullien.

*Quæstio hæc in scholis utrimque validis suspicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem Philosophi haud ignobiles asseveraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt è Græcis & Latinis Interpretibus, Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula, l. 4. de examine vanitatis, Chap. 9. Theodorus, Metochytes, Themistius, S. Thomas 2. contra gentes, chap. 79.*

*& Phyſ. lect. 12. & præterea 12. Metaph. lect. 3. & quodlib. 10 qu. 5. art. 1. Albertus, tract. 2. de anima, cap. 20. & tract. 3. cap. 13. Ægidius, lib. 3. de anima, ad cap. 4. Durandus in 2. diſt. 18. qu. 3. Ferrarius loco citato contra gentes, & latè Eugubinus l. 9. de perenni Philoſophia, cap. 18. & quod pluris eſt, diſcipulus Ariſtotelis Theophraſtus, magiſtri mentem & ore & calamo noviſſe penitus qui poterat.*

*In contrariam factionem abiere nonnulli Patres, nec infirmi Philoſophi; Juſtinius in ſua Paræneſi, Origines in* φιλοσοφεμένω *& ut fertur Nazianz. in diſp. contra Eunom. & Niſſenus, p. 2. de anima cap. 4. Theodoretus de curandis Græcorum affectibus l. 3. Galenus in hiſtoria philoſophica; Pomponatius l. de immortalitate animæ; Simon Portius l. de mente humana; Cajetanus 3, de anima cap. 2. In eum ſenſum, ut caducum animum noſtrum putaret Ariſtoteles, ſunt partim adducti ab Alexandro Aphodis auditore, qui ſic ſolitus erat interpretari Ariſtotelicam mentem; quamvis Eugubinus, cap. 21 & 22, eum excuſet. Et quidem unde collegiſſe videtur Alexander mortalitatem, nempe ex 12. Metaph. inde S. Thomas; Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.*

*Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo; ſed putaſſe in hac parte ambiguum Ariſtotelem; itaque ita citat illum pro utraque. Nam cum hic adſcribat Ariſtoteli mortalitatem animæ, tamen l. de*

*anima, c. 6, pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eundem Philosophum in l. 5, de placitis philosoph. Nam cap. 1. mortalitatem tribuit, & cap. 25 immortalitatem. Ex Scholasticis etiam qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium & ancipitem, sunt Scotus in 4. dist. 43, qu. 2. art. 2. Harveus quodlib. qu. 11. & 1. senten. dist. 1. qu. 1. Niphus in Opusculo de immortalitate animæ cap. 1. & recentes alii interpretes : quam mediam existimationem credo veriorem, sed scholii lex vetat, ut autoritatum pondere librato illud suadeam.*

On donne toutes ces citations pour vraies sur la foi de ce Commentateur, parce qu'on croiroit perdre son tems à les vérifier, & qu'on n'a pas tous ces beaux livres, d'où elles sont tirées. On n'en ajoute point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies, & que l'on perdroit encore bien plus de tems, si on le vouloit faire, quand on ne feuilleteroit pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc dans ce passage de la Cerda, que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour savoir ce qu'Aristote croyoit de l'immortalité de l'ame, qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres exprès sur ce sujet; comme Pomponace : car le principal but de cet Auteur dans son livre,

eſt de montrer qu'Ariſtote a cru que l'ame étoit mortelle. Et peut-être y a-t-il des gens qui ne ſe mettent pas ſeulement en peine de ſavoir ce qu'Ariſtote a cru ſur ce ſujet ; mais regardent même comme une queſtion qu'il eſt très-important de ſavoir, ſi, par exemple, Tertullien, Plutarque, ou d'autres ont cru, ou non, que le ſentiment d'Ariſtote fût que l'ame étoit mortelle ; comme on a grand ſujet de le croire de la Cerda même, ſi on fait réflexion ſur la derniere partie du paſſage qu'on vient de citer. *Porro Tertullianum*, & le reſte.

S'il n'eſt pas fort utile de ſavoir ce qu'Ariſtote a cru de l'immortalité de l'ame, ni ce que Tertulien & Plutarque ont penſé qu'Ariſtote en croyoit, le fond de la queſtion, l'immortalité de l'ame, eſt au moins une vérité qu'il eſt néceſſaire de ſavoir. Mais il y a une infinité de choſes qu'il eſt fort inutile de connoitre, & deſquelles par conſéquent il eſt encore plus inutile de ſavoir ce que les Anciens en ont penſé ; & cependant on ſe met fort en peine pour deviner les ſentimens des Philoſophes ſur de ſemblables ſujets. On trouve des livres pleins de ces examens ridicules, & ce ſont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition. Ces queſtions vaines & impertinentes, ces généalogies ridicules d'opinions inutiles, ſont des ſujets importans de critique aux Savans. Ils croyent avoir droit de mépriſer ceux qui mépriſent ces ſotiſes, & de traiter d'ignorans ceux qui

font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent poſſéder parfaitement l'Hiſtoire généalogique des formes ſubſtantielles, & le ſiécle eſt ingrat s'il ne reconnoît leur mérite. Que ces choſes font bien voir la foibleſſe & la vanité de l'eſprit de l'homme, & que, lorſque ce n'eſt point la raiſon qui regle les études, non-ſeulement les études ne perfectionnent point la raiſon, mais même qu'elles l'obſcurciſſent, la corrompent & la pervertiſſent entiérement.

Il eſt à propos de remarquer ici que dans les queſtions de la foi ce n'eſt pas un défaut de chercher ce qu'en a cru, par exemple, Saint Auguſtin, ou un autre Pere de l'Egliſe, ni même de rechercher ſi Saint Auguſtin a cru ce que croyoient ceux qui l'ont précédé; parce que les choſes de la foi ne s'apprennent que par la tradition, & que la raiſon ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de ſavoir quelle étoit celle des Anciens, & cela ne ſe peut qu'en examinant le ſentiment de pluſieurs perſonnes qui ſe ſont ſuivies en différens tems. Mais les choſes qui dépendent de la raiſon leur ſont toutes oppoſées, & il ne faut pas ſe mettre en peine de ce qu'en ont cru les Anciens, pour ſavoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne ſai par quel renverſement d'eſprit, certaines gens s'éfarouchent, ſi l'on parle en Philoſophie autrement qu'Ariſtote, & ne ſe mettent point en peine, ſi l'on parle en Théologie autrement que

l'Evangile, les Peres & les Conciles. Il me semble que ce sont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautés de Philosophie qu'on doit estimer, qui favorisent & qui défendent, même avec plus d'opiniâtreté, certaines nouveautés de Théologie qu'on doit détester. Car ce n'est point leur langage que l'on n'approuve pas; tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'usage l'autorise, ce sont les erreurs qu'ils répandent, ou qu'ils soutiennent à la faveur de ce langage équivoque & confus.

En matiere de Théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, & que la vérité se trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matiere de Philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, & qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyoit qu'Aristote & Platon fussent infaillibles, il ne faudroit peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croye. La raison veut au contraire que nous les jugions plus ignorans que les nouveaux Philosophes, puisque dans le tems où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, & qu'il a plus d'expérience que dans le tems d'Aristote & de Platon, comme l'on a déja dit, & que les nouveaux Philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les Anciens nous

ont laissées, & en trouver encore plusieurs autres. Toutefois la raison ne veut pas qu'on croye encore ces nouveaux Philosophes sur leur parole plutôt que les Anciens. Elle veut au contraire qu'on examine avec attention leurs pensées, & qu'on ne s'y rende que lorsqu'on ne pourra plus s'empêcher d'en douter, sans se préoccuper ridiculement de leur grande science, ni des autres qualités de leur esprit.

## CHAPITRE VI.

### *De la préoccupation des Commentateurs.*

Cet excès de préoccupation paroît bien plus étrange dans ceux qui commentent quelqu'Auteur, parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs Auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant avec eux qu'une même personne ; & dans cette vûe l'amour propre joue admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des louanges avec profusion à leurs Auteurs, ils les environnent de clartés & de lumieres, ils les comblent de gloire, sachant bien que cette gloire rejaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'éleve pas seulement Aristote ou Platon dans l'esprit de beaucoup de gens, elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentés, & tel n'auroit pas

fait l'apothéose de son Auteur, s'il ne s'étoit imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétens pas toutefois que tous les Commentateurs donnent des louanges à leurs Auteurs dans l'espérance du retour: plusieurs en auroient quelqu'horreur s'ils y faisoient réflexion; ils les louent de bonne foi, & sans y entendre finesse: ils n'y pensent pas; mais l'amour propre y pense pour eux, & sans qu'ils s'en apperçoivent. Les hommes ne sentent pas la chaleur qui est dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie & le mouvement à toutes les autres parties de leur corps; il faut qu'ils se touchent & qu'ils se manient, pour s'en convaincre, parce que cette chaleur est naturelle. Il en est de même de la vanité, elle est si naturelle à l'homme qu'il ne la sent pas; &, quoique ce soit elle qui donne, pour ainsi dire, la vie & le mouvement à la plûpart de ses pensées & de ses desseins, elle le fait souvent d'une maniere qui lui est imperceptible. Il faut se tâter, se manier, se sonder, pour savoir qu'on est vain. On ne connoît point assez que c'est la vanité qui donne le branle à la plûpart des actions; &, quoique l'amour propre le sache, il ne le fait que pour le déguiser au reste de l'homme.

Un Commentateur ayant donc quelque rapport & quelque liaison avec l'Auteur qu'il commente, son amour propre ne manque pas de lui découvrir de grands sujets

de louange en cet Auteur, afin d'en profiter lui-même. Et cela se fait d'une maniére si adroite, si fine & si délicate, qu'on ne s'en apperçoit point. Mais ce n'est pas ici le lieu de découvrir les souplesses de l'amour propre.

Les Commentateurs ne louent pas seulement leurs Auteurs, parce qu'ils sont prévenus d'estime pour eux, & qu'ils se font honneur à eux-mêmes en les louant; mais encore parce que c'est la coutume, & qu'il semble qu'il en faille ainsi user. Il se trouve des personnes qui, n'ayant pas beaucoup d'estime pour certaines sciences, ni pour certains Auteurs, ne laissent pas de commenter ces Auteurs & de s'appliquer à ces sciences, parce que leur emploi, le hasard, ou même leur caprice les a engagés à ce travail ; & ceux ci se croyent obligés de louer d'une maniere hyperbolique les sciences & les Auteurs sur lesquels ils travaillent, quand même ce seroient des Auteurs impertinens & des sciences très-basses & très inutiles.

En effet, il seroit assez ridicule qu'un homme entreprît de commenter un Auteur qu'il croiroit être impertinent, & qu'il s'appliquât sérieusement à écrire d'une matiere qu'il penseroit être inutile. Il faut donc, pour conserver sa réputation, louer son Auteur & le sujet de son livre, quand l'un & l'autre seroit méprisable ; & que la faute qu'on a faite d'entreprendre un méchant Ouvrage, soit réparée par une autre

faute. C'eſt ce qui fait que des perſonnes doctes, qui commentent différens Auteurs, diſent ſouvent des choſes qui ſe contrediſent.

C'eſt auſſi pour cela que preſque toutes les Préfaces ne ſont point conformes à la vérité ni au bon ſens. Si l'on commente Ariſtote, c'eſt *le génie de la nature*. Si l'on écrit ſur Platon, c'eſt *le divin Platon*. On ne commente guere les Ouvrages des hommes tout court : ce ſont toujours les Ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur ſiécle, & qui ont reçu de Dieu des lumieres toutes particulieres. Il en eſt de même de la matiére que l'on traite ; c'eſt toujours la plus belle, la plus relevée, celle qu'il eſt néceſſaire de ſavoir.

Mais, afin qu'on ne me croye pas ſur ma parole, voici la maniere dont un Commentateur fameux entre les ſavans, parle de l'Auteur qu'il commente. C'eſt Averroës qui parle d'Ariſtote. Il dit dans ſa Préface ſur la Phyſique de ce Philoſophe, qu'il a été l'inventeur de la Logique, de la Morale & de la Métaphiſique, & qu'il les a miſes dans leur perfection. *Complevit*, dit-il, *quia nullus eorum, qui ſecuti ſunt eum uſque ad hoc tempus, quod eſt mille & quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, & talem eſſe virtutem in individuo uno miraculoſum & extraneum exiſtit, & hæc diſpoſitio cum in uno homine reperitur, dignus*

*est esse divinus magis quam humanus.* En d'autres endroits il lui donne des louanges bien plus pompeuses & bien plus magnifiques, comme 1. *de generatione animalium. Laudemus Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque ætate attingere.* Le même dit aussi *l.* 1. *destrut. disp.* 3. *Aristotelis doctrina SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus: quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, & datus nobis divinâ providentiâ, ut non ignoremus possibilia sciri.*

En vérité, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi, & ne faut-il pas que l'entêtement de cet Auteur soit dégénéré en extravagance & en folie? *La doctrine d'Aristote est la SOUVERAINE VERITE'. Personne ne peut avoir de science qui égale, ni même qui approche de la sienne. C'est lui qui nous est donné de Dieu pour apprendre tout ce qui ne peut être connu. C'est lui qui rend tous les hommes sages, & ils sont d'autant plus savans qu'ils entrent mieux dans sa pensée*, comme il le dit en un autre endroit. *Aristoteles fuit Princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes, qui fuerunt post eum: licet differant inter se in intelligendo verba ejus, & in eo quod sequitur ex eis.* Cependant les Ouvrages de ce Commentateur se sont répandus dans toute l'Europe, & même en d'autres pays plus éloignés. Ils ont été traduits d'Arabe en Hébreu,

d'Hébreu en Latin, & peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui montre assez l'estime que les Savans en ont fait; de sorte qu'on n'a pû donner d'exemple plus sensible que celui-ci, de la préoccupation des personnes d'étude. Car il fait assez voir que non-seulement ils s'entêtent souvent de quelqu'Auteur, mais aussi que leur entêtement se communique à d'autres à proportion de l'estime qu'ils ont dans le monde; & qu'ainsi les fausses louanges que les Commentateurs lui donnent, sont souvent cause que des personnes peu éclairées, qui s'adonnent à la lecture, se préoccupent & tombent dans une infinité d'erreurs. Voici un autre exemple.

Un illustre entre les Savans, qui a fondé des Chaires de Géométrie & d'Astronomie dans l'Université d'Oxfor, commence un Livre qu'il s'est avisé de faire sur les huit premieres propositions d'Euclide, par ces paroles. * *Consilium meum, auditores, si vires & valetudo suffecerint, explicare definitiones petitiones, communes sententias, & octo priores propositiones primi libri Elementorum, cætera post me venientibus relinquere*, & il le finit par celles-ci: *Exolvi per Dei gratiam, Domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias & octo priores propositiones Elementorum Euclidis. Hic annis fessus cyclos artemque*

* *Prælectiones 13. in principium Elementorum Euclidis.*

*repono. Succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio, &c.* Il ne faut pas une heure à un esprit médiocre pour apprendre par lui-même, ou par le secours du plus petit Géometre qu'il y ait, les définitions, les demandes, les axiomes, & les huit premiéres propositions d'Euclide : à peine ont-ils besoin de quelqu'explication ; & cependant voici un Auteur qui parle de cette entreprise, comme si elle étoit fort grande & fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, *si vires, & valetudo suffecerint.* Il laisse à ses successeurs à pousser ces choses : *Cætera post me venientibus relinquere.* Il remercie Dieu de ce que par une grace particuliére, il a exécuté ce qu'il avoit promis : *Exolvi per Deï gratiam promissum; liberavi fidem meam ; explicavi pro modulo meo.* Quoi ! la quadrature du cercle ! la duplication du cube ? ce grand homme a expliqué *pro modulo suo*, les définitions, les demandes, les axiomes, & les huit premiéres propositions du premier Livre des Elemens d'Euclide. Peut-être qu'entre ceux qui lui succéderont, il s'en trouvera qui auront plus de santé & plus de force que lui pour continuer ce bel Ouvrage. *Succedent in hoc munus alii* Fortasse *magis vegeto corpore ; & vivido ingenio.* Mais pour lui il est tems qu'il se repose, *hic annis fessus cyclos artemque repono.*

Euclide ne pensoit pas être si obscur, ou dire des choses si extraordinaires en com-

posant ses Elémens, qu'il fût nécessaire de faire un Livre de près de trois cent pages * pour expliquer ses définitions, ses axiomes, ses demandes, & ses huit premieres propositions. Mais ce savant Anglois fait bien relever la science d'Euclide; & si l'âge le lui eût permis, & qu'il eût continué de la même force, nous aurions présentement douze ou quinze gros volumes sur les seuls élémens de Géométrie, qui seroient fort utiles à tous ceux qui veulent apprendre cette science & qui feroient bien de l'honneur à Euclide.

Voilà les desseins bisarres, dont la fausse érudition nous rend capables. Cet homme savoit du grec, car nous lui avons l'obligation de nous avoir donné en grec les Ouvrages de Saint Chrysostome. Il avoit peut-être lû les anciens Géométres. Il savoit historiquement leurs propositions, aussi-bien que leur généalogie. Il avoit pour l'antiquité tout le respect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette disposition d'esprit? Un Commentaire, des définitions de nom, des demandes, des axiomes, & des huit premieres propositions d'Euclide, beaucoup plus difficiles à entendre & à retenir, je ne dis pas que ces propositions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de Géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec & même quelquefois d'une langue qu'ils n'entendent pas; car les Diction-

* *In-quarto.*

naires aussi-bien que les tables & les lieux communs, sont d'un grand secours à bien des Auteurs : mais il y a peu de gens qui s'avisent d'entasser leur grec sur un sujet, où il est si mal à propos de s'en servir ; & c'est ce qui me fait croire que c'est la préoccupation & une estime déréglée pour Euclyde qui a formé le dessein de ce Livre dans l'imagination de son Auteur.

Si cet homme eût fait autant d'usage de sa raison que de sa mémoire, dans une matiere où la seule raison doit être employée ; ou s'il eût eu autant de respect & d'amour pour la vérité, que de vénération pour l'Auteur qu'il a commenté, il y a grande apparence qu'ayant employé tant de tems sur un sujet si petit, il seroit tombé d'accord que les définitions que donne Euclide de l'angle plan & des lignes paralléles sont défectueuses, & qu'elles n'en expliquent point assez la nature ; & que la seconde proposition est impertinente, puisqu'elle ne se peut prouver que par la troisiéme demande, laquelle on ne devroit pas si-tôt accorder que cette seconde proposition, puisqu'en accordant la troisiéme demande, qui est que l'on puisse décrire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas seulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide exécute par de grands détours dans cette seconde proposition ; mais on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut.

Mais le dessein de la plûpart des Commentateurs n'est pas d'éclaircir leurs Auteurs, & de chercher la vérité; c'est de faire montre de leur érudition, & de défendre aveuglément les défauts mêmes de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour se faire entendre ni pour faire entendre leur Auteur, que pour le faire admirer & pour se faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avoit rempli son Livre de passages grecs, de plusieurs noms d'Auteurs peu connus, & de semblables remarques assez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom, & des demandes de Géométrie, qui auroit lû son Livre, qui l'auroit admiré, & qui auroit donné à son Auteur la qualité de savant homme, & d'homme d'esprit.

Je ne crois pas que l'on puisse douter, après ce que l'on a dit, que la lecture indiscrette des Auteurs ne préoccupe souvent l'esprit. Or aussi-tôt qu'un esprit est préoccupé, il n'a plus tout-à-fait ce qu'on appelle le sens commun. Il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa préoccupation; il en infecte tout ce qu'il pense. Il ne peut même guere s'appliquer à des sujets entiérement éloignés de ceux dont il est préoccupé. Ainsi un homme entêté d'Aristote ne peut goûter qu'Aristote; il veut juger de tout par rapport à Aristote: ce qui est contraire à ce Philosophe lui paroît faux;

Il aura toujours quelque paſſage d'Ariſtote à la bouche; il le citera en toutes ſortes d'occaſions, & pour toutes ſortes de ſujets: pour prouver des choſes obſcures, & que perſonne ne conçoit, pour prouver auſſi des choſes très-évidentes, & deſquelles des enfans même ne pourroient pas douter, parce qu'Ariſtote lui eſt ce que la raiſon & l'évidence ſont aux autres.

De même ſi un homme eſt entêté d'Euclide & de Géométrie, il voudra rapporter à des lignes & à des propoſitions de ſon Auteur tout ce que vous lui direz. Il ne vous parlera que par rapport à ſa ſcience. Le tout ne ſera plus grand que ſa partie que parce qu'Euclide l'a dit, & il n'aura point de honte de le citer pour le prouver, comme je l'ai remarqué quelquefois. Mais cela eſt encore bien plus ordinaire à ceux qui ſuivent d'autres Auteurs que ceux de Géométrie; & on trouve très-fréquemment dans leurs Livres de grands paſſages Grecs, Hébreux, Arabes, pour prouver des choſes qui ſont dans la derniere évidence.

Tout cela leur arrive, à cauſe que les traces, que les objets de leur péoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau, ſont ſi profondes, qu'elles demeurent toujours entr'ouvertes, & que les eſprits animaux, y paſſant continuellement, les entretiennent toujours ſans leur permettre de ſe fermer. De ſorte que l'ame étant cotrainte d'avoir toujours les penſées qui ſont liées avec ces traces, elle en de-

vient comme esclave, & elle en est toujours troublée & inquiétée, lors même que connoissant son égarement, elle veut tâcher d'y remédier. Ainsi elle est continuellement en danger de tomber dans un très-grand nombre d'erreurs, si elle ne demeure toujours en garde & dans une résolution inébranlable d'observer la regle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'est-à-dire de ne donner un consentement entier qu'à des choses entiérement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la plûpart, du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela se doit traiter dans la morale, quoique cela se puisse aussi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car lorsqu'un homme se jette à corps perdu dans la lecture des Rabins & des Livres de toutes sortes de langues les plus inconnues, & par conséquent les plus inutiles, & qu'il y consume toute sa vie, il le fait sans doute par préoccupation & sur une espérance imaginaire de devenir savant, quoiqu'il ne puisse jamais acquérir par cette voie aucune véritable science. Mais, comme cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur, qu'elle nous fait perdre notre tems le plus précieux de nos biens, pour nous remplir d'une sotte vanité, on ne parlera point ici de ceux qui se mettent en tête de devenir savans dans toutes ces sortes de sciences basses ou inutiles, desquelles le nombre est fort grand, & que l'on étudie d'ordinaire avec trop de passion.

## CHAPITRE VII.

### I. *Des inventeurs de nouveaux syſtêmes.* II. *Derniere erreur des perſonnes d'étude.*

Nous venons de faire voir l'état de l'imagination des perſonnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de certains Auteurs : il y en a encore d'autres qui leur ſont bien oppoſés. Ceux-ci ne reſpectent jamais les Auteurs, quelqu'eſtime qu'ils ayent parmi les Savans. S'ils les ont eſtimés, ils ont bien changé depuis ; ils s'érigent eux-mêmes en Auteurs. Ils veulent être les inventeurs de quelqu'opinion nouvelle, afin d'acquérir par-là quelque réputation dans le monde ; & ils s'aſſurent qu'en diſant quelque choſe qui n'ait point encore été dite, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces ſortes de gens ont d'ordinaite l'imagination aſſez forte : les fibres de leur cerveau ſont de telle nature, qu'elles conſervent long-tems les traces qui leur ont été imprimées. Ainſi, lorſqu'ils ont une fois imaginé un ſyſtême qui a quelque vrai-ſemblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent & conſervent très-cherement toutes les choſes qui peuvent ſervir en quelque maniere à le confirmer ; & au contraire ils n'apperçoivent preſque pas toutes les objections qui lui ſont oppoſées, ou bien ils s'en défont par quelque diſtinction fri-

vole. Ils se plaisent intérieurement dans la vûe de leur ouvrage & de l'estime qu'ils esperent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vrai-semblables : ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une vûe arrêtée les autres faces de leurs sentimens, lesquelles leur en découvriroient la fausseté.

Il faut de grandes qualités pour trouver quelque véritable systême: car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité & de pénétration, il faut outre cela une certaine grandeur & une certaine étendue d'esprit qui puisse envisager un très-grand nombre de choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur vivacité & toute leur délicatesse, ont la vûe trop courte pour voir tout ce qui est nécessaire à l'établissement de quelque systême. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent, ou à quelques lueurs qui les éblouissent : ils n'ont pas la vûe assez étendue pour voir tout le corps d'un grand sujet en même tems.

Mais quelqu'étendue & quelque pénétration qu'ait l'esprit, si, avec cela il n'est exempt de passion & de préjugés, il n'y a rien à espérer. Les préjugés occupent une partie de l'esprit & en infectent tout le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille manieres, & nous font presque toujours voir dans les objets tout ce que nous désirons d'y trouver. La passion même

me que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorſqu'elle eſt trop ardente; mais le déſir de paroître ſavant eſt ce qui nous empêche le plus d'acquérir une ſcience véritable.

Il n'y a donc rien de plus rare que de trouver des perſonnes capables de faire de nouveaux ſyſtèmes; cependant il n'eſt pas fort rare de trouver des gens qui s'en ſoient formé quelqu'un à leur fantaiſie. On ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raiſonner ſelon les notions communes : il y a toujours quelqu'irrégularité dans leurs idées; & cela marque aſſez qu'ils ont quelque ſyſtème particulier qui ne nous eſt pas connu. Il eſt vrai que tous les Livres qu'ils compoſent ne s'en ſentent pas : car, quand il eſt queſtion d'écrire pour le public, on prend garde de plus près, à ce qu'on dit, & l'attention toute ſeule ſuffit aſſez ſouvent pour nous détromper. On voit toutefois de tems en tems quelques livres qui prouvent aſſez ce que l'on vient de dire; car il y a même des perſonnes qui font gloire de marquer dès le commencement de leurs livres qu'ils ont inventé quelque nouveau ſyſtème.

Le nombre des inventeurs de nouveaux ſyſtèmes, s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étoient préoccupés de quelque Auteur, parce qu'il arrive ſouvent que, n'ayant rencontré rien de vrai ni de ſolide dans les opinions des Auteurs qu'ils ont lûs, ils entrent premiérement dans un grand dé-

goût, & un grand mépris de toutes sortes de livres; & ensuite ils imaginent une opinion vrai-semblable, qu'ils embrassent de tout leur cœur, & dans laquelle ils se fortifient de la maniere qu'on vient d'expliquer.

Mais lorsque cette grande ardeur qu'ils ont eûe pour leur opinion s'est rallentie, ou que le dessein de la faire paroître en public les a obligés à l'examiner avec une attention plus exacte & plus sérieuse, ils en découvrent la fausseté & ils la quittent; mais avec cette condition qu'ils n'en prendront jamais d'autres, & qu'ils condamneront absolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité.

### II. *Erreur considérable des personnes d'étude.*

De sorte que la derniere & la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien savoir. Ils ont lû beaucoup de Livres anciens & nouveaux, où ils n'ont point trouvé la vérité; ils ont eu plusieurs belles pensées qu'ils ont trouvé fausses, après les avoir examinées avec plus d'attention. De-là ils concluent que tous les hommes leur ressemblent; & que, si ceux qui croyent avoir découvert quelques vérités y faisoient une réflexion plus sérieuse, ils se détromperoient aussi-bien qu'eux. Cela leur suffit pour les condamner sans entrer dans un examen plus particulier; parce que s'ils ne les condamnoient

pas, ce ſeroit en quelque maniere tomber d'accord qu'ils ont plus d'eſprit qu'eux, & cela ne leur paroît pas vrai-ſemblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui aſſurent quelque choſe comme certain; & ils ne veulent pas qu'on parle des ſciences, comme des vérités évidentes, deſquelles on ne peut pas raiſonnablement douter, mais ſeulement comme des opinions qu'il eſt bon de ne pas ignorer. Cependant ces perſonnes devroient conſidérer que, s'ils ont lû un fort grand nombre de Livres, ils ne les ont pas néanmoins lûs tous, ou qu'ils ne les ont pas lûs avec toute l'attention néceſſaire pour les bien comprendre; & que, s'ils ont eu beaucoup de belles penſées qu'ils ont trouvé fauſſes dans la ſuite, néanmoins ils n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir; & qu'ainſi il ſe peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'eſt pas néceſſaire abſolument parlant que ces autres ayent plus d'eſprit qu'eux, ſi cela les choque, car il ſuffit qu'ils ayent été plus heureux. On ne leur fait point de tort, quand on dit qu'on ſait avec évidence ce qu'ils ignorent, puiſqu'on dit en même tems que pluſieurs ſiécles ont ignoré les mêmes vérités, non pas faute de bons eſprits, mais parce que ces bons eſprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne ſe choquent donc point ſi on voit clair, & ſi on parle comme l'on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, ſi

comme de simples opinions.

Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a expliquées dans les Chapitres précédens, & que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, & qui ne leur permettent pas d'appercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit, ce que les Ministres des Princes font à l'égard de leurs Maîtres. Car de même que ces personnes ne permettent, autant qu'ils peuvent, qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts, ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leurs Maîtres ; ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets toutes pures & sans mélange ; mais ils les déguisent ; ils les couvrent de leurs livrées, & ils les lui présentent ainsi toutes masquées, de sorte qu'il est très-difficile qu'il se détrompe & reconnoisse ses erreurs.

---

## CHAPITRE VIII.

I. *Des esprits efféminés.* II. *Des esprits superficiels.* III. *Des personnes d'autorité.* IV. *De ceux qui font des expériences.*

Ce que nous venons de dire suffit, ce me semble, pour reconnoître en général quels sont les défauts d'imagination

des perſonnes d'étude, & les erreurs auxquelles ils ſont le plus ſujets. Or comme il n'y a guere que ces perſonnes-là qui ſe mettent en peine de chercher la vérité, & même que tout le monde s'en rapporte à eux, il ſemble qu'on pourroit finir ici cette ſeconde partie. Cependant il eſt à propos de dire encore quelque choſe des erreurs des autres hommes, parce qu'il ne ſera pas inutile d'en être averti.

## I. *Des eſprits efféminés.*

Tout ce qui flatte les ſens nous touche extrêmement; & tout ce qui nous touche, nous applique à proportion qu'il nous touche. Ainſi ceux qui s'abandonnent à toutes ſortes de divertiſſemens très-ſenſibles & très-agréables, ne ſont pas capables de pénétrer des vérités qui renferment quelque difficulté conſidérable, parce que la capacité de leur eſprit, qui n'eſt pas infinie, eſt toute remplie de leurs plaiſirs, ou du moins elle en eſt fort partagée.

La plûpart des grands, des gens de Cour, des perſonnes riches, des jeunes gens, & de ceux qu'on appelle beaux eſprits, étant dans des divertiſſemens continuels, & n'étudiant que l'art de plaire par tout ce qui flate la concupiſcence & les ſens; ils acquiérent peu-à-peu une telle délicateſſe dans ces choſes, ou une telle moleſſe, qu'on peut dire fort ſouvent que ce ſont plutôt des eſprits efféminés, que des eſprits fins, comme ils le prétendent. Car il y a bien de

la différence entre la véritable finesse de l'esprit, & la molesse, quoique l'on confonde ordinairement ces deux choses.

Les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison jusqu'aux moindres différences des choses; qui prévoient les effets qui dépendent des causes cachées, peu ordinaires & peu visibles; enfin ce sont ceux qui pénétrent davantage les sujets qu'ils considerent. Mais les esprits moûs n'ont qu'une fausse délicatesse : ils ne sont ni vifs ni perçans : ils ne voyent pas les effets des causes même les plus grossieres & les plus palpables : enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour les manieres. Un mauvais mot, un accent de Province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons. Ils ne peuvent reconnoître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure & un geste mal réglé. En un mot ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens; mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens qui ont le plus d'estime dans le monde, & qui acquiérent plus facilement la réputation de bel esprit. Car, lorsqu'un homme parle avec un air libre & dégagé; que ses expressions

ſont pures, & bien choiſiès; qu'il ſe ſert de figures qui flattent les ſens, & qui excitent les paſſions d'une maniere imperceptible, quoiqu'il ne diſe que des ſotiſes, & qu'il n'y ait rien de bon ni rien de vrai ſous ces belles paroles, c'eſt, ſuivant l'opinion commune, un bel eſprit, c'eſt un eſprit fin, c'eſt un eſprit délié. On ne s'apperçoit pas que c'eſt ſeulement un eſprit moû & efféminé, qui ne brille que par de fauſſes lueurs, & qui n'éclaire jamais; qui ne perſuade que parce que nous avons des oreilles & des yeux, & non point parce que nous avons de la raiſon.

Au reſte l'on ne nie pas que tous les hommes ne ſe ſentent de cette foibleſſe, que l'on vient de remarquer en quelques-uns d'entr'eux. Il n'y en a point dont l'eſprit ne ſoit touché par les impreſſions de leurs ſens & de leurs paſſions, & par conſéquent qui ne s'arrête quelque peu aux manieres. Tous les hommes ne different en cela que du plus ou du moins. Mais la raiſon pour laquelle on a attribué ce défaut à quelques-uns en particulier, c'eſt qu'il y en a qui voyent bien que c'eſt un défaut, & qui s'appliquent à s'en corriger. Au lieu que ceux dont on vient de parler, le regardent comme une qualité fort avantageuſe. Bien loin de reconnoître que cette fauſſe délicateſſe eſt l'effet d'une moleſſe efféminée, & l'origine d'un nombre infini de maladies d'eſprit; ils s'imaginent que c'eſt un effet & une marque de la beauté de leur génie.

## II. *Des esprits superficiels.*

On peut joindre à ceux dont on vient de parler, un fort grand nombre d'esprits superficiels qui n'aprofondissent jamais rien, & qui n'apperçoivent que confusément les différences des choses, non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler; car ce ne sont point les divertissemens qui leur rendent l'esprit petit, mais parce qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petitesse d'esprit ne vient pas de la nature de l'ame, comme on pourroit se l'imaginer: elle est causée quelquefois par une grande disette ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l'inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois aussi par une abondance immodérée des esprits & du sang, ou par quelqu'autre cause qu'il n'est pas nécessaire de savoir.

Il y a donc des esprits de deux sortes. Les uns remarquent aisément les différences des choses, & ce sont les bons esprits. Les autres imaginent & supposent de la ressemblance entr'elles, & ce sont les esprits superficiels. Les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes & distinctes des objets qu'ils considerent; &, parce qu'ils sont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voyent ces objets comme de près, & rien ne leur échappe. Mais les esprits superficiels n'en reçoivent que des traces foibles ou confuses. Ils ne les voyent que comme en passant, de loin & fort confusément,

de ſorte qu'elles leur paroiſſent ſemblables, comme les viſages de ceux que l'on regarde de trop loin ; parce que l'eſprit ſuppoſe toujours de la reſſemblance & de l'égalité, où il n'eſt pas obligé de reconnoître de différence & d'inégalité pour les raiſons que je dirai dans le troiſiéme Livre.

La plûpart de ceux qui parlent en public ; tous ceux qu'on appelle grands parleurs ; & beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, ſont de ce genre. Car il eſt extrêmement rare que ceux qui méditent ſérieuſement, puiſſent bien expliquer les choſes qu'ils ont méditées. D'ordinaire ils héſitent quand ils entreprennent d'en parler, parce qu'ils ont quelque ſcrupule de ſe ſervir de termes qui réveillent dans les autres une fauſſe idée. Ayant honte de parler ſimplement pour parler comme font beaucoup de gens qui parlent cavaliérement de toutes choſes, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des penſées qui ne ſont pas ordinaires.

## III. *Des perſonnes d'autorité.*

Quoiqu'on honore infiniment les perſonnes de piété, les Théologiens, les vieillards, & généralement tous ceux qui ont acquis avec juſtice beaucoup d'autorité ſur les autres hommes ; cependant on croit être obligé de dire d'eux, qu'il arrive ſouvent qu'ils ſe croyent infaillibles, à cauſe que le mon-

de les écoute avec respect; qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les vérités spéculatives, & qu'ils condamnent trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner, sans l'avoir considéré avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de sciences qui ne sont pas fort nécessaires: il leur est permis de ne s'y point appliquer, & même de les mépriser; mais ils n'en doivent pas juger par fantaisie & sur des soupçons mal-fondés. Car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont acquise sur l'esprit des autres, & la coutume qu'ils ont de confirmer ce qu'ils disent par quelque passage de la Sainte Ecriture, jetteront infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, & qui, n'étant pas capables d'examiner les choses à fond, se laissent surprendre aux manieres & aux apparences.

Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, & ce faux respect a des suites très-dangereuses. * *Pessima res est errorum apotheosis, & pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio.* Ainsi lorsque certaines personnes, ou par un faux zèle, ou par l'amour qu'ils ont eu pour leurs propres pensées, se sont servis de l'Ecriture Sainte pour établir de faux principes de Physique ou de Métaphysique, ils ont été souvent écoutés comme des Oracles par des

* Le Chancelier Bacon.

gens qui les ont crû sur leur parole, à cause du respect qu'ils devoient à l'autorité sainte : mais il est aussi arrivé que quelques esprits mal-faits ont pris sujet de-là de mépriser la Religion. De sorte que par un renversement étrange l'Ecriture Sainte a été cause de l'erreur de quelques-uns ; & la vérité a été le motif & l'origine de l'impiété de quelques autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'Auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, & de ne pas prétendre, par son propre esprit, découvrir dans la Sainte Ecriture, ce que le Saint Esprit n'a pas voulu déclarer. *Ex divinorum & humanorum malè sanâ admixtione*, continue-t-il, *non solùm educitur Philosophia phantastica, sed etiàm Religio hæretica. Itaque salutare admodùm est si mente sobriâ fidei tantùm dentur, quæ fidei sunt.* Toutes les personnes donc qui ont autorité sur les autres, ne doivent rien décider qu'après y avoir d'autant plus pensé, que leurs décisions sont plus suivies : & les Théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point faire mépriser la Religion par un faux zele, ou pour se faire estimer eux-mêmes & donner cours à leurs opinions. Mais parce que ce n'est pas à moi à leur dire ce qu'ils doivent faire, qu'ils écoutent S. Thomas leur Maître *, qui, étant interrogé par son Général pour savoir son sentiment sur quelques articles, lui répond

* Opusc. 9.

par Saint Augustin en ces termes.

*Multùm autem nocet talia quæ ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam. Dicit enim Aug. in 5. Confess. cùm audio Christianum aliquem fratrem ista, quæ Philosophi de cœlo, aut stellis, & de solis & lunæ motibus dixerunt, nescientem, & aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem; nec illi obesse video, cum de te, Domine, Creator omnium nostrùm, non credat indigna, si fortè situs, & habitus creaturæ corporalis ignoret. Obest autem, si hæc ad ipsam doctrinam pietatis pertinere arbitretur, & pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Quod autem obsit, manifestat Aug. in 1. super Genes. ad litte-*

Il est bien dangereux de parler décisivement sur des matiéres qui ne sont point de la foi, comme si elles en étoient. Saint Augustin nous l'apprend dans le cinquiéme Livre de ses *Confessions*. Lorsque je vois, dit-il, un Chrétien qui ne sait pas le sentiment des Philosophes, touchant les Cieux, les étoiles, & les mouvemens du Soleil & de la Lune, & qui prend une chose pour une autre, je le laisse dans ses opinions & dans ses doutes; car je ne vois pas que l'ignorance où il est de la situation des corps, & des différens arrangemens de la matiére lui puisse nuire, pourvû qu'il n'ait pas des sentimens indignes de vous, ô Seigneur, qui nous avez tous créés.

*ram. Turpe est, inquit, nimis, & perniciosum, ac maximè cavendum ut Christianum de his rebus quasi secundum Christianas litteras loquentem, ità delirare quilibet infidelis audiat, ut quemadmodum dicitur toto cœlo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tamen molestum est, quod errans homo videatur: sed quod Autores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, & cum magno eorum exicio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Undè mihi videtur tutius esse, ut hæc quæ Philosophi communes senserunt, & nostræ fidei non repugnant, neque esse sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquandò sub nomine Philosophorum introducan-*

Mais il se fait tort, s'il se persuade que ces choses touchent la Religion, & s'il est assez hardi pour assurer avec opiniâtreté ce qu'il ne sait point. Le même Saint explique encore plus clairement sa pensée sur ce sujet, dans le premier Livre de l'explication littérale de la Génese, en ces termes. Un Chrétien doit bien prendre garde à ne point parler de ces choses, comme si elles étoient de la Sainte-Ecriture; car un Infidéle qui lui entendroit dire des extravagances, qui n'auroient aucune apparence de vérité, ne pourroit pas s'empêcher d'en rire. Ainsi le Chrétien n'en recevroit que de la confusion, & l'Infidéle en seroit mal édifié. Toutefois ce qu'il y a de plus fâcheux

*tur, neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio præbeatur.*

dans ces rencontres, n'est pas que l'on voye qu'un homme s'est trompé ; mais c'est que les Infidéles que nous tâchons de convertir, s'imaginent faussement, & pour leur perte inévitable, que nos Auteurs ont des sentimens aussi extravagans, de sorte qu'ils les condamnent & les méprisent comme des ignorans. Il est donc, ce me semble, bien plus à propos de ne point assurer comme des dogmes de la foi des opinions communément reçues des Philosophes, lesquelles ne sont point contraires à notre foi, quoiqu'on puisse se servir quelquefois de l'autorité des Philosophes pour les faire recevoir. Il ne faut pas aussi rejetter ces opinions, comme étant contraires à notre foi, pour ne point donner de sujet aux Sages de ce monde de mépriser les vérités saintes de la Religion Chrétienne.

La plûpart des hommes sont si négligens & si déraisonnables, qu'ils ne font point de discernement entre la parole de Dieu & celle des hommes, lorsqu'elles sont jointes ensemble ; de sorte qu'ils tombent dans l'erreur en les approuvant toutes deux, ou dans l'impiété en les méprisant indifféremment. Il est encore bien facile de voir la cause de ces dernieres erreurs, & qu'elles dépendent de la liaison des idées expliquée dans le Chapitre V. & il n'est pas nécessaire de s'ar-

rêter à l'expliquer davantage.

IV. *De ceux qui font des expériences.*

Il semble à propos de dire ici quelque chose des Chimistes, & généralement de tous ceux qui employent leur tems à faire des expériences. Ce sont des gens qui cherchent la vérité : on suit ordinairement leurs opinions sans les examiner. Ainsi leurs erreurs sont d'autant plus dangereuses, qu'ils les communiquent aux autres avec plus de facilité.

Il vaut mieux sans doute étudier la nature que les livres ; les expériences visibles & sensibles prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnemens des hommes ; & on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la Physique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvû qu'ils s'appliquent encore davantage aux sciences qui leur sont encore plus nécessaires. On ne blâme donc point la Philosophie expérimentale, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts.

Le premier est que, pour l'ordinaire, ce n'est point la lumiere de la raison qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'est que le hasard : ce qui fait qu'ils n'en deviennent guere plus éclairés, ni plus savans, après y avoir employé beaucoup de tems & de bien.

Le second est qu'ils s'arrêtent plutôt à

des expériences curieuſes & extraordinaires, qu'à celles qui ſont les plus communes. Cependant il eſt viſible que les plus communes étant les plus ſimples, il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui ſont plus compoſées & qui dépendent d'un plus grand nombre de cauſes.

Le troiſiéme eſt qu'ils cherchent avec ardeur & avec aſſez de ſoin les expériences qui apportent du profit, & qu'ils négligent celles qui ne ſervent qu'à éclairer l'eſprit.

Le quatriéme eſt qu'ils ne remarquent pas avec aſſez d'exactitude toutes les circonſtances particulieres, comme du tems, du lieu, de la qualité des drogues dont ils ſe ſervent; quoique la moindre de ces circonſtances ſoit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on eſpere. Car il faut obſerver que tous les termes dont les Phyſiciens ſe ſervent ſont équivoques, & que le mot de vin, par exemple, ſignifie autant de choſes différentes qu'il y a de différens terroirs, de différentes ſaiſons, de différentes maniéres de faire le vin & de le garder. De ſorte qu'on peut même dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout-à-fait ſemblables; & qu'ainſi, quand un Phyſicien dit: Pour faire telle expérience, prenez du vin, on ne ſait que très-confuſément ce qu'il veut dire. C'eſt pourquoi il faut uſer d'une très-grande circonſpection dans les expériences, & ne deſcendre point aux compoſées, que lorſqu'on a bien

connu la raiſon des plus ſimples & des plus ordinaires.

Le cinquiéme eſt que d'une ſeule expérience ils en tirent trop de conſéquences. Il faut au contraire preſque toujours pluſieurs expériences pour bien conclure une ſeule choſe ; quoiqu'une ſeule expérience puiſſe aider à tirer pluſieurs concluſions.

Enfin la plûpart des Phyſiciens & des Chimiſtes ne conſiderent que les effets particuliers de la nature : ils ne remontent jamais aux premieres notions des choſes qui compoſent les corps. Cependant il eſt indubitable, qu'on ne peut connoître clairement & diſtinctement les choſes particuliéres de la Phyſique, ſi on ne poſſéde bien ce qu'il y a de plus général, & ſi on ne s'éléve même juſqu'au Métaphyſique. Enfin ils manquent ſouvent de courage & de conſtance, ils ſe laſſent à cauſe de la fatigue & de la dépenſe. Il y a encore beaucoup d'autres défauts dans les perſonnes dont nous venons de parler ; mais on ne prétend pas tout dire.

Les cauſes des fautes qu'on a remarquées, ſont le peu d'application, les propriétés de l'imagination expliquées dans le Chapitre V. de la premiere partie de ce Livre, & dans le II. de celle-ci, & ſur-tout de ce qu'on ne juge de la différence des corps & du changement qui leur arrive, que par les ſenſations qu'on en a, ſelon ce qu'on a expliqué dans le premier Livre.



# TROISIÉME PARTIE.

## *De la communication contagieuse des imaginations fortes.*

### CHAPITRE PREMIER.

I. *De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination.* II. *Deux causes principales qui augmentent cette disposition.* III. *Ce que c'est qu'imagination forte.* IV. *Qu'il y en a de plusieurs sortes. Des fous & de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici.* V. *Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte.* VI. *De la puissance qu'ils ont de persuader & d'imposer.*

Aprés avoir expliqué la nature de l'imagination, les défauts auxquels elle est sujette; & comment notre propre imagination nous jette dans l'erreur, il ne reste plus à parler dans ce second Livre que de la communication contagieuse des imagi-

nations fortes, je veux dire de la force que certains esprits ont sur les autres pour les engager dans leurs erreurs.

Les imaginations fortes sont extrêmement contagieuses : elles dominent sur celles qui sont foibles : elles leur donnent peu-à peu leurs mêmes tours ; & leur impriment leurs mêmes caracteres. Ainsi ceux qui ont l'imagination forte & vigoureuse, étant tout-à-fait déraisonnables, il y a très-peu de causes plus générales des erreurs des hommes, que cette communication dangereuse de l'imagination.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, & comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut savoir que les hommes ont besoin les uns des autres, & qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties ayent entr'elles une mutuelle correspondance. C'est pour entretenir cette union, que Dieu leur a commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres. Mais, parce que l'amour propre pouvoit peu-à-peu éteindre la charité & rompre ainsi le nœud de la société civile, il a été à propos, pour la conserver, que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels, qui subsistassent au défaut de la charité, & qui intéressassent l'amour propre.

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de

ceux avec lesquels ils conversent, pour former les mêmes jugemens qu'ils font, & pour entrer dans les mêmes passions dont ils sont agités. Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement, qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos sentimens & dans nos passions, il est incapable par sa nature de se lier avec nous & de faire un même corps : il ressemble à ces pierres irrégulieres, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres.

*Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosi,*
*Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi.*

Il faut plus de vertu qu'on ne pense pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions, & qui ont des sentimens contraires aux nôtres. Et ce n'est pas tout-à-fait sans saison; car lorsqu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est lui insulter en quelque maniere que de ne pas entrer dans ses sentimens. S'il est triste on ne doit pas se présenter devant lui avec un air gai & enjoué, qui marque de la joie & qui en imprime les mouvemens avec effort dans son imagination; parce que c'est le vouloir ôter de

l'état qui lui est le plus convenable & le plus agréable ; la tristesse même étant la plus agréable de toutes les passions à un homme qui souffre quelque misere.

### II. *Deux causes principales qui augmentent la disposition que nous avons à imiter les autres.*

Tous les hommes ont donc une certaine disposition de cerveau, qui les porte naturellement à se composer de la même maniere que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent & qui l'augmentent. L'une est dans l'ame, & l'autre dans le corps. La premiere consiste principalement dans l'inclination qu'ont tous les hommes pour la grandeur & pour l'élévation, pour obtenir dans l'esprit des autres une place honorable. Car c'est cette inclination qui nous excite secrétement à parler, à marcher, à nous habiller, & à prendre l'air des personnes de qualité. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, & même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin, c'est la principale origine de toutes les nouveautés exrravagantes & bisarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement par-

ler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits foibles & sur les cerveaux tendres & délicats.

III. *Ce que c'est qu'imagination forte.*

J'entens par imagination forte & vigoureuse cette constitution du cerveau, qui le rend capable de vestiges & de traces extrêmement profondes, & qui remplissent tellement la capacité de l'ame, qu'elles l'empêchent d'apporter quelqu'attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent.

IV. *Il y en a de deux sortes.*

Il y a de deux sortes de personnes, qui ont l'imagination forte dans ce sens. Les premiéres reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire & déréglée des esprits animaux; & les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entiérement fous, puisqu'ils sont contraints par l'union naturelle qui est entre leurs idées & ces traces, de penser à des choses auxquelles les autres avec qui ils conversent ne pensent pas: ce qui les rend incapables de parler à propos & de répondre juste aux demandes qu'on leur fait.

Il y en a d'une infinité de sortes qui ne different que du plus & du moins; & l'on

peut dire que tous ceux qui ſont agités de quelque paſſion violente ſont de leur nombre, puiſque, dans le tems de leur émotion, les eſprits animaux impriment avec tant de force les traces & les images de leur paſſion, qu'ils ne ſont pas capables de penſer à autre choſe.

Mais il faut remarquer que toutes ces ſortes de perſonnes ne ſont pas capables de corrompre l'imagination des eſprits même les plus foibles, & des cerveaux les plus moûs & les plus délicats, pour deux raiſons principales. La premiere parce que, ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur rien perſuader; & la ſeconde, parce que le déréglement de leur eſprit étant tout-à-fait ſenſible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs diſcours.

Il eſt vrai néanmoins, que les perſonnes paſſionnées nous paſſionnent, & qu'elles font dans notre imagination des impreſſions qui reſſemblent à celles dont elles ſont touchées : mais, comme leur emportement eſt tout-à-fait viſible, on réſiſte à ces impreſſions, & l'on s'en défait d'ordinaire quelque tems après. Elles s'effacent d'elles-mêmes, lorſqu'elles ne ſont point entretenues par la cauſe qui les avoit produites ; c'eſt-à-dire, lorſque ces emportés ne ſont plus en notre préſence, & que la vûe ſenſible des traits que la paſſion formoit ſur leur viſage, ne produit plus aucun changement dans les fibres de notre cerveau, ni aucune

ne agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette ſorte d'imagination forte & vigoureuſe, qui conſiſte dans une diſpoſition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus foibles & les moins agiſſans.

Ce n'eſt pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choſes & recevoir des images très-diſtinctes & très-vives des objets les moins conſidérables, pourvû que l'ame demeure toujours la maîtreſſe de l'imagination, que ces images s'impriment par ſes ordres, & qu'elles s'effacent quand il leur plaît; c'eſt au contraire l'origine de la fineſſe & de la force de l'eſprit. Mais, lorſque l'imagination domine ſur l'ame, & que, ſans attendre les ordres de la volonté, ces traces ſe forment par la diſpoſition du cerveau & par l'action des objets & des eſprits, il eſt viſible que c'eſt une très-mauvaiſe qualité & une eſpéce de folie. Nous allons tâcher de faire connoître le caractere de ceux qui ont l'imagination de cette ſorte.

Il faut, pour cela, ſe ſouvenir que la capacité de l'eſprit eſt très-bornée; qu'il n'y a rien qui rempliſſe ſi fort ſa capacité que les ſenſations de l'ame, & généralement toutes les perceptions des objets qui nous touchent beaucoup; & que les traces profondes du cerveau ſont toujours accompagnées de ſenſations ou de ces autres perceptions qui nous appliquent fortement. Car par-là il eſt facile de reconnoître les véri-

tables caracteres de l'esprit de ceux qui ont l'imagination forte.

V. *Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte.*

Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles & embarrassées, parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses en même tems. Or dans les questions composées il faut que l'esprit parcoure, par un mouvement prompt & subit, les idées de beaucoup de choses, & qu'il en reconnoisse d'une simple vûe tous les rapports & toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.

Tout le monde sait, par sa propre expérience, qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quelque vérité, dans le tems que l'on est agité de quelque passion, ou que l'on sent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'esprit. Ainsi ceux de qui nous parlons ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le supposons, ils ne peuvent pas avoir autant d'étendue d'esprit, ni embrasser autant de choses qu'eux. Le premier défaut de ces personnes est donc d'avoir l'esprit petit, & d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit

des traces plus profondes des objets les moins conſidérables.

Le ſecond défaut, c'eſt qu'ils ſont viſionnaires, mais d'une maniere délicate & aſſez difficile à reconnoître. Le commun des hommes ne les eſtime pas viſionnaires, il n'y a que les eſprits juſtes & éclairés qui s'apperçoivent de leurs viſions & de l'égarement de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore ſe ſouvenir de ce que nous avons dit dès le commencement de ce ſecond Livre ; qu'à l'égard de ce qui ſe paſſe dans le cerveau, les ſens & l'imagination ne different que du plus & du moins, & que c'eſt la grandeur & la profondeur des traces qui font que l'ame ſent les objets ; qu'elle les juge comme préſens & capables de la toucher ; & enfin aſſez proche d'elle pour lui faire ſentir du plaiſir & de la douleur. Car lorſque les traces d'un objet ſont petites, l'ame imagine ſeulement cet objet ; elle ne juge pas qu'il ſoit préſent, & même elle ne le regarde pas comme fort grand & fort conſidérable. Mais à meſure que ces traces deviennent plus grandes & plus profondes, l'ame juge auſſi que l'objet devient plus grand & plus conſidérable, qu'il s'approche davantage de nous, & enfin qu'il eſt capable de nous toucher & de nous bleſſer.

Les viſionnaires dont je parle ne ſont pas dans cet excès de folie, de croire voir devant leurs yeux des objets qui ſont abſens : les traces de leur cerveau ne ſont pas enco-

re aſſez profondes ; ils ne ſont fous qu'à demi : & s'ils l'étoient tout-à-fait, on n'auroit que faire de parler d'eux ici ; puiſque tout le monde ſentant leur également, on ne pourroit pas s'y laiſſer tromper. Ils ne ſont pas viſionnaires des ſens, mais ſeulement viſionnaires d'imagination. Les fous ſont viſionnaires des ſens, puiſqu'ils ne voyent pas les choſes comme elles ſont, & qu'ils en voyent ſouvent qui ne ſont point : mais ceux dont je parle ici, ſont viſionnaires d'imagination, puiſqu'ils s'imaginent les choſes tout autrement qu'elles ne ſont, & qu'ils en imaginent même qui ne ſont point. Cependant il eſt évident que les viſionnaires des ſens & les viſionnaires d'imagination ne different entr'eux que du plus & du moins, & que l'on paſſe ſouvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on ſe doit repréſenter la maladie de l'eſprit des derniers par comparaiſon à celles des premiers, laquelle eſt plus ſenſible & fait davantage d'impreſſion ſur l'eſprit ; puiſque dans des choſes qui ne different que du plus & du moins, il faut toujours expliquer les moins ſenſibles par les plus ſenſibles.

Le ſecond défaut de ceux qui ont l'imagination forte & vigoureuſe, eſt donc d'être viſionnaires d'imagination, ou ſimplement viſionnaires ; car on appelle du terme de fou ceux qui ſont viſionnaires des ſens. Voici donc les mauvaiſes qualités des eſprits viſionnaires.

Ces eſprits ſont exceſſifs en toutes ren-

contres: ils relevent les choses basses; ils agrandissent les petites; ils approchent les éloignées. Rien ne leur paroît tel qu'il est. Ils admirent tout; ils se récrient sur tout sans jugement & sans discernement. S'ils sont disposés à la crainte par leur complexion naturelle; je veux dire, si les fibres de leur cerveau étant extrêmement délicates, leurs esprits animaux sont en petite quantité, sans force & sans agitation; de sorte qu'ils ne puissent communiquer au reste du corps les mouvemens nécessaires; ils s'effrayent à la moindre chose, & ils tremblent à la chûte d'une feuille. Mais s'ils ont abondance d'esprits & de sang, ce qui est plus ordinaire, ils se repaissent de vaines espérances; & s'abandonnant à leur imagination féconde en idées, ils bâtissent, comme l'on dit, des châteaux en Espagne avec beaucoup de satisfaction & de joie. Ils sont véhémens dans leurs passions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins & très-satisfaits d'eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits, & qu'ils s'érigent en Auteurs; car il y a des Auteurs de toutes espéces, visionnaires & autres: que d'extravagances, que d'emportemens, que de mouvemens irréguliers! ils n'imitent jamais la nature, tout est affecté, tout est forcé, tout est guindé. Ils ne vont que par bonds: ils ne marchent qu'en cadence; ce ne sont que figures & qu'hyperboles. Lorsqu'ils se veulent mettre dans la

de s'exprimer d'une maniere forte & vive, quoiqu'elle ne ſoit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choſes, les expriment avec beaucoup de force & perſuadent tous ceux qui ſe convainquent plutôt par l'air & par l'impreſſion ſenſible, que par la force des raiſons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte recevant, comme l'on a dit, des traces profondes des ſujets qu'ils imaginent, ces traces ſont naturellement ſuivies d'une grande émotion d'eſprits, qui diſpoſe d'une maniere prompte & vive tout leur corps pour exprimer leurs penſées. Ainſi l'air de leur viſage, le ton de leur voix, & le tour de leurs paroles animant leurs expreſſions, préparent ceux qui les écoutent & qui les regardent, à ſe rendre attentifs & à recevoir machinalement l'impreſſion de l'image qui les agite. Car enfin un homme qui eſt pénétré de ce qu'il dit, en pénétre ordinairement les autres ; un paſſionné émeut toujours ; & quoique ſa rhétorique ſoit ſouvent irréguliére, elle ne laiſſe pas d'être très-perſuaſive ; parce que l'air & la maniere ſe font ſentir & agiſſent ainſi dans l'imagination des hommes plus vivement que les diſcours les plus forts, qui ſont prononcés de ſang-froid, à cauſe que ces diſcours ne flatent point leurs ſens & ne frappent point leur imagination.

Les perſonnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher & de perſuader, à cauſe qu'ils forment des images

très-vives & très-ſenſibles de leurs penſées. Mais il y a encore d'autres cauſes qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'eſprit. Car ils ne parlent d'ordinaire que ſur des ſujets faciles & qui ſont de la portée des eſprits du commun. Ils ne ſe ſervent que d'expreſſions & de termes qui ne réveillent que les notions confuſes des ſens, leſquelles ſont toujours très-fortes & très-touchantes : ils ne traitent des matiéres grandes & difficiles que d'une maniére vague & par lieux communs, ſans ſe haſarder d'entrer dans le détail, & ſans s'attacher aux principes ; ſoit parce qu'ils n'entendent pas ces matiéres ; ſoit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarraſſer & de fatiguer l'eſprit de ceux qui ne ſont pas capables d'une forte attention.

Il eſt maintenant facile de juger par les choſes que nous venons de dire, que les déréglemens d'imagination ſont extrêmement contagieux, & qu'ils ſe gliſſent & ſe répandent dans la plûpart des eſprits avec beaucoup de facilité. Mais, ceux qui ont l'imagination forte, étant d'ordinaire ennemis de la raiſon & du bon ſens, à cauſe de la petiteſſe de leur eſprit, & des viſions auxquelles ils ſont ſujets, on peut auſſi reconnoître qu'il y a très peu de cauſes plus générales de nos erreurs, que la communication contagieuſe des déréglemens & des maladies de l'imagination. Mais il faut encore prouver ces vérités par des exemples

& des expériences connues de tout le monde.

## CHAPITRE II.

### *Exemples généraux de la force de l'imagination.*

Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication d'imagination dans les enfans à l'égard de leurs peres, & encore plus dans les filles à l'égard de leurs meres; dans les serviteurs à l'égard de leurs maîtres, & dans les servantes à l'égard de leurs maîtresses; dans les écoliers à l'égard de leurs précepteurs, dans les courtisans à l'égard des Rois, & généralement dans tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs: pourvû toutefois que les peres, les maîtres & les autres supérieurs ayent quelque force d'imagination; car, sans cela, il pourroit arriver que des enfans & des serviteurs ne recevroient aucune impression considérable de l'imagination foible de leurs peres ou de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition égale; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entr'elles un certain respect, qui dispose les esprits à recevoir, sans examen, les impressions des images fortes. Enfin il se trouve de ces effets dans les Supérieurs à l'égard même de leurs inférieurs; & ceux-ci ont quelquefois

une imagination ſi vive & ſi dominante, qu'ils tournent l'eſprit de leurs maîtres & de leurs ſupérieurs comme il leur plait.

Il ne ſera pas mal aiſé de comprendre comment les peres & les meres font des impreſſions très-fortes ſur l'imagination de leurs enfans, ſi l'on conſidere que ces diſpoſitions naturelles de notre cerveau, qui nous porte à imiter ceux avec qui nous vivons, & à entrer dans leurs ſentimens & dans leurs paſſions, ſont encore bien plus fortes dans les enfans à l'égard de leurs parens, que dans tous les autres hommes. L'on en peut donner pluſieurs raiſons. La premiere, c'eſt qu'ils ſont de même ſang. Car de même que les parens tranſmettent très-ſouvent dans leurs enfans des diſpoſitions à certaines maladies héréditaires, telles que la goutte, la pierre, la folie, & généralement toutes celles qui ne leur ſont point ſurvenues par accident, ou qui n'ont point pour cauſe ſeule & unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fiévres & quelques autres; car il eſt viſible que celles-ci ne ſe peuvent communiquer. Ainſi ils impriment les diſpoſitions de leur cerveau dans celui de leurs enfans, & ils donnent à leur imagination un certain tour qui les rend tout-à-fait ſuſceptibles des mêmes ſentimens.

La ſeconde raiſon, c'eſt que d'ordinaire les enfans n'ont que très-peu de commerce avec le reſte des hommes, qui pourroient quelquefois tracer d'autres veſtiges dans

leur cerveau, & rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impression paternelle. Car, de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son pays s'imagine ordinairement que les mœurs & les coutumes des étrangers sont tout-à-fait contraires à la raison, parce qu'elles sont contraires à la coutume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter; ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle, s'imagine que les sentimens & les manieres de ses parens sont la raison universelle; ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelques autres principes de raison ou de vertu que leur imitation. Il croit donc tout ce qu'il leur entend dire, & il fait tout ce qu'il leur voit faire.

Mais cette impression des parens est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfans, elle agit même sur les autres parties de leurs corps. Un jeune garçon marche, parle & fait les mêmes gestes que son pere. Une fille de même s'habille comme sa mere, marche comme elle, parle comme elle; si la mere grassaye, la fille grassaye; si la mere a quelque tour de tête irrégulier, la fille le prend. Enfin les enfans imitent leurs parens en toutes choses, jusques dans leurs défauts & dans leurs grimaces, aussi-bien que dans leurs erreurs & dans leurs vices.

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parens, la dé-

pendance des enfans, & l'amour mutuel des uns & des autres ; mais ces causes sont communes aux courtisans, aux serviteurs, & généralement à tous les inférieurs aussi-bien qu'aux enfans. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de Cour.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paroît point par ce qui paroît, de la grandeur, de la force & de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées, par la noblesse, les dignités & les richesses qui leur sont connues. On mesure souvent l'un par l'autre ; & la dépendance où l'on est des grands, le désir de participer à leur grandeur & l'éclat sensible qui les environne, porte souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi. Car, si Dieu donne aux Princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infaillibilité; mais une infaillibilité, qui n'est point limitée dans quelques sujets ni dans quelques rencontres, & qui n'est point attachée à quelques cérémonies. Les Grands savent naturellement toutes choses; ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident des questions desquelles ils n'ont aucune connoissance. C'est ne savoir pas vivre que d'examiner ce qu'ils avancent : c'est perdre le respect que d'en douter. C'est se révolter, ou pour le moins, c'est se déclarer sot, extravagant & ridicule que de les condamner.

Mais lorsque les Grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est plus alors sim-

plement opiniâtreté, entêtement, rébellion, c'est encore ingratitude & perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions : c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes graces. Ce qui fait que les gens de Cour, &, par une suite nécessaire, presque tous les peuples s'engagent sans délibérer dans tous les sentimens de leur Souverain, jusques-là même que dans les vérités de la Religion ils se rendent très-souvent à leur fantaisie & à leur caprice.

L'Angleterre & l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux volontés impies de leurs Princes. Les histoires de ces derniers tems en sont toutes remplies ; & l'on a vû quelquefois des personnes avancées en âge, avoir changé quatre ou cinq fois de Religion à cause des divers changemens de leurs Princes.

Les Rois & même les Reines ont dans l'Angleterre * *le gouvernement de tous les Etats de leurs Royaumes, soit Ecclésiastiques ou Civils en toutes causes.*

Ce sont eux qui approuvent les liturgies, les Offices des Fêtes, & la maniere dont on doit administrer & recevoir les Sacremens. Ils ordonnent, par exemple, que l'on n'adore point Jesus-Christ lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux selon l'ancienne

* Art. 37 de la Religion de l'Eglise Anglicane.

coutume. En un mot, ils changent toutes choſes dans leurs liturgies pour la conformer aux nouveaux articles de leur Foi, & ils ont auſſi le droit de juger de ces articles avec leur Parlement, comme le Pape avec le Concile, ainſi que l'on peut voir dans les Statuts d'Angleterre & d'Irlande faits au commencement du Regne de la Reine Eliſabeth. Enfin on peut dire que les Rois d'Angleterre ont même plus de pouvoir ſur le ſpirituel que ſur le temporel de leurs ſujets : parce que ces miſérables peuples & ces enfans de la terre, ſe ſouciant bien moins de la conſervation de la foi, que de la conſervation de leurs biens, ils entrent facilement dans tous les ſentimens de leurs Princes, pouvû que leur intérêt temporel n'y ſoit point contraire.

Les révolutions qui ſont arrivées dans la Religion en Suede & en Danemarc, nous pourroient encore ſervir de preuve de la force que quelques eſprits ont ſur les autres ; mais toutes ces révolutions ont encore eu pluſieurs autres cauſes très-conſidérables. Ces changemens ſurprenans ſont bien des preuves de la communication contagieuſe de l'imagination ; mais des preuves trop grandes & trop vaſtes. Elles étonnent & elles éblouiſſent plutôt les eſprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de cauſes qui concourent à la production de ces grands événemens.

Si les courtiſans & tous les autres hom-

mes abandonnent ſouvent des vérités certaines ; des vérités eſſentielles ; des vérités qu'il eſt néceſſaire de ſoutenir, ou de ſe perdre pour une éternité ; il eſt viſible qu'ils ne ſe haſarderont pas de défendre les vérités abſtraites, peu certaines & peu utiles. Si la Religion du Prince fait la Religion de ſes ſujets, la raiſon du Prince ſera auſſi la raiſon de ſes ſujets. Et ainſi les ſentimens du Prince ſeront toujours à la mode : ſes plaiſirs, ſes paſſions, ſes jeux, ſes paroles, ſes habits, & généralement toutes ſes actions ſeront à la mode : car le Prince eſt lui-même comme la mode eſſentielle, & il ne ſe rencontre preſque jamais qu'il faſſe quelque choſe, qui ne devienne pas à la mode. Et, comme toutes les irrégularités de la mode ne ſont que des agrémens & des beautés, il ne faut pas s'étonner ſi les Princes agiſſent ſi fortement ſur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre panche la tête, ſes courtiſans panchent la tête. Si Denis le Tyran s'applique à la Géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuſe, la Géométrie devient auſſi-tôt à la mode, & le Palais de ce Roi, dit Plutarque, ſe remplit incontinent de pouſſiere par le grand nombre de ceux qui tracent des figures. Mais dès que Platon ſe met en colere contre lui, que ce Prince ſe dégoûte de l'étude, & s'abandonne de nouveau à ſes plaiſirs, ſes courtiſans en font auſſi-tôt de même. Il ſemble, continue cet Auteur, qu'ils ſoient enchantés, &

qu'une Circé * les transforme en d'autres hommes. Ils passent de l'inclination pour la Philosophie à l'inclination pour la débauche, & de l'horreur de la débauche à l'horreur de la Philosophie. C'est ainsi que les Princes peuvent changer les vices en vertus, & les vertus en vices, & qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des levres pour faire passer la science & l'érudition pour une basse pédanterie; la témérité, la brutalité, la cruauté, pour grandeur de courage; & l'impiété & le libertinage, pour force & pour liberté d'esprit.

Mais cela, aussi-bien que tout ce que je viens de dire, suppose que ces Princes ayent l'imagination forte & vive: car s'ils avoient l'imagination foible & languissante, ils ne pourroient pas animer leurs discours, ni leur donner ce tour & cette force, qui soumet & qui abbat invinciblement les esprits foibles.

Si la force de l'imagination toute seule & sans aucun secours de la raison peut produire des effets si surprenans, il n'y a rien de si bisarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soutenue par quelques raisons apparentes. En voici des preuves.

Un ancien Auteur ** rapporte qu'en

* Oeuvres Morales. Comment on peut distinguer le flatteur de l'ami.

* Diodore de Sicile, Bibl. hist. l. 3.

Ethiopie les gens de Cour se rendoient boiteux & difformes, qu'ils se coupoient quelques membres, & qu'ils se donnoient même la mort pour se rendre semblables à leurs Princes. On avoit honte de paroître avec deux yeux, & de marcher droit à la suite d'un Roi borgne & boiteux; de même qu'on n'oseroit à présent paroître à la Cour avec la fraise & la toque, ou avec des bottines blanches & des éperons dorés. Cette mode des Ethiopiens étoit fort bisarre & fort incommode; mais cependant c'étoit la mode. On la suivoit avec joie, & on ne songeoit pas tant à la peine qu'il falloit souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisoit de paroître plein de générosité & d'affection pour son Roi. Enfin cette fausse raison d'amitié soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coutume & en loi, qui a été observée fort long-tems.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant, nous apprennent que cette coutume se garde dans plusieurs pays, & encore quelques autres aussi contraires au bon sens & à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne, pour voir observer religieusement des loix & des coutumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes & bizarres: il ne faut pas sortir de la France pour cela. Par-tout où il y a des hommes sensibles aux passions & où l'imagination est maîtresse de la raison, il y a de la bizarrerie & une bizarrerie incompréhen-

ſible. Si l'on ne ſouffre pas tant de douleur à tenir ſon ſein découvert pendant les rudes gelées de l'hiver, & à ſe ſerrer le corps durant les chaleurs exceſſives de l'été, qu'à ſe crever un œil ou à ſe couper un bras, on devroit ſouffrir davantage de confuſion. La peine n'eſt pas ſi grande, mais la raiſon qu'on a de l'endurer n'eſt pas ſi apparente : ainſi il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Ethiopien peut dire que c'eſt par généroſité qu'il ſe creve un œil ; mais que peut dire une Dame Chrétienne, qui fait parade de ce que la pudeur naturelle & la Religion l'obligent de cacher ? Que c'eſt la mode & rien davantage. Mais cette mode eſt bizarre, incommode, mal-honnête, indigne en toutes manieres : elle n'a point d'autre ſource qu'une manifeſte corruption de la raiſon, & qu'une ſecrette corruption du cœur : on ne la peut ſuivre ſans ſcandale : c'eſt prendre ouvertement le parti du déréglement de l'imagination contre la raiſon, de l'impureté contre la pureté, de l'eſprit du monde contre l'eſprit de Dieu : en un mot, c'eſt violer les loix de la raiſon & les loix de l'Evangile, que de ſuivre cette mode. N'importe, c'eſt la mode : c'eſt-à-dire une loi plus ſainte & plus inviolable que celle que Dieu avoit écrite de ſa main ſur les Tables de Moyſe, & que celle qu'il grave avec ſon eſprit dans le cœur des Chrétiens.

En vérité je ne ſais ſi les François ont tout-à-fait droit de ſe mocquer des Ethio-

piens & des Sauvages. Il eſt vrai que, ſi on voyoit pour la premiere fois un Roi borgne & boiteux, n'avoir à ſa ſuite que des boiteux & des borgnes, on auroit peine à s'empêcher de rire: mais avec le tems on n'en riroit plus; & l'on admireroit peut-être davantage la grandeur de leur courage & de leur amitié, qu'on ne ſe railleroit de la foibleſſe de leur eſprit. Il n'en eſt pas de même des modes de France. Leur bizarrerie n'eſt point ſoutenue de quelque raiſon apparente; &, ſi elles ont l'avantage de n'être pas ſi facheuſes, elles n'ont pas toujours celui d'être auſſi raiſonnables. En un mot elles portent le caractere d'un ſiécle encore plus corrompu, dans lequel rien n'eſt aſſez puiſſant pour modérer le déréglement de l'imagination.

Ce qu'on vient de dire des gens de Cour, ſe doit auſſi entendre de la plus grande partie des ſerviteurs à l'égard de leurs maîtres, des ſervantes à l'égard de leurs maîtreſſes; &, pour ne pas faire un dénombrement aſſez inutile, cela ſe doit entendre de tous les inférieurs à l'égard de leurs ſupérieurs; mais principalement des enfans à l'égard de leurs parens, parce que les enfans ſont dans une dépendance toute particuliere de leurs parens; que leurs parens ont pour eux une amitié & une tendreſſe qui ne ſe rencontre pas dans les autres; & enfin parce que la raiſon porte les enfans à des ſoumiſſions & à des reſpects que la même raiſon ne régle pas toujours.

Il n'eſt pas abſolument néceſſaire, pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelqu'autorité ſur eux, & qu'ils dépendent de nous en quelque maniere; la ſeule force d'imagination ſuffit quelquefois pour cela. Il arrive ſouvent que des inconnus, qui n'ont aucune réputation, & pour leſquels nous ne ſommes prévenus d'aucune eſtime, ont une telle force d'imagination, & par conſéquent des expreſſions ſi vives & ſi touchantes, qu'ils nous perſuadent ſans que nous ſachions ni pourquoi ni préciſément même de quoi nous ſommes perſuadés. Il eſt vrai que cela ſemble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus commun.

Or cette perſuaſion imaginaire ne peut venir que de la force d'un eſprit viſionnaire, qui parle vivement ſans ſavoir ce qu'il dit, & qui tourne ainſi les eſprits de ceux qui l'écoutent, à croire fortement ſans ſavoir ce qu'ils croyent. Car la plûpart des hommes ſe laiſſent aller à l'effort de l'impreſſion ſenſible qui les étourdit & les éblouit, & qui les pouſſe à juger par paſſion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confuſément. On prie ceux qui liront cet Ouvrage, de penſer à ceci, d'en remarquer des exemples dans les converſations où ils ſe trouveront, & de faire quelque réflexion ſur ce qui ſe paſſe dans leur eſprit en ces occaſions. Cela leur ſera beaucoup plus utile qu'ils ne peuvent ſe l'imaginer.

Mais il faut bien conſidérer qu'il y a deux choſes qui contribuent merveilleuſement à

la force de l'imagination des autres ſur nous. La premiere eſt un air de piété & de gravité : l'autre eſt un air de libertinage & de fierté. Car, ſelon notre diſpoſition à la piété ou au libertinage, les perſonnes qui parlent d'un air grave & pieux, ou d'un air fier & libertin, agiſſent fort diverſement ſur nous.

Il eſt vrai que les uns ſont bien plus dangereux que les autres ; mais il ne faut jamais ſe laiſſer perſuader par les manieres ni des uns ni des autres ; mais ſeulement par la force de leurs raiſons. On peut dire gravement & modeſtement des ſottiſes, &, d'une maniere dévote, des impiétés & des blaſphèmes. Il faut donc examiner ſi les eſprits ſont de Dieu, ſelon le conſeil de Saint Jean *, & ne pas ſe fier à toutes ſortes d'eſprits. Les démons ſe transforment quelquefois en Anges de lumiere ; & l'on trouve des perſonnes à qui l'air de piété eſt comme naturel, & par conſéquent dont la réputation eſt d'ordinaire fortement établie, qui diſpenſent les hommes de leurs obligations eſſentielles, & même de celle d'aimer Dieu & le prochain, pour les rendre eſclaves de quelque pratique & de quelque cérémonie Phariſienne.

Mais les imaginations fortes deſquelles il faut éviter avec ſoin l'impreſſion & la contagion, ſont certains eſprits par le monde, qui affectent la qualité d'eſprits forts ; ce qui ne leur eſt pas difficile d'acquérir,

* I. Epitre, Chap. 4.

Car il n'y a maintenant qu'à nier d'un certain air le péché originel, l'immortalité de l'ame, ou se railler de quelque sentiment reçu dans l'Eglise, pour acquérir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, & un certain air libre & fier qui domine & qui dispose les imaginations foibles à se rendre à des paroles vives & spécieuses, mais qui ne signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout-à-fait heureux en expressions, quoique très-malheureux en raisons. Mais, parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher par le plaisir sensible de l'air & des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons, il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, & communiquer ainsi leurs erreurs & leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autres hommes.

## CHAPITRE III.

I. *De la force de l'imagination de certains Auteurs.* II. *De Tertullien.*

UNE des plus grandes & des plus remarquables preuves de la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, c'est le pouvoir qu'ont certains Auteurs de persuader sans aucunes raisons. Par exem-

ple, le tour des paroles de Tertullien, de Séneque, de Montagne & de quelques autres, a tant de charmes & tant d'éclat, qu'il éblouit l'esprit de la plûpart des gens, quoique ce ne soit qu'une foible peinture & comme l'ombre de l'imagination de ces Auteurs. Leurs paroles, toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles pénétrent, elles dominent dans l'ame d'une maniere si impérieuse, qu'elles se font obéir sans se faire entendre, & qu'on se rend à leurs ordres sans les sávoir. On veut croire; mais on ne sait que croire; car, lorsqu'on veut savoir précisément ce qu'on croit ou ce qu'on veut croire, & qu'on s'approche, pour ainsi dire, de ces fantômes pour les reconnoître, ils s'en vont souvent en fumée avec tout leur appareil & tout leur éclat.

Quoique les Livres des Auteurs que je viens de nommer soient très-propres pour faire remarquer la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, & que je les propose pour exemple, je ne prétens pas toutefois les condamner en toutes choses. Je ne puis pas m'empêcher d'avoir de l'estime pour certaines beautés qui s'y rencontrent, & de la déférence pour l'approbation universelle qu'ils ont eûe pendant plusieurs siécles *. Je proteste enfin que j'ai beaucoup de respect pour quelques Ouvrages de Tertullien, principalement pour son Apologie contre les Gentils, & pour son

* Voyez les éclairciss. mens.

livre des prescriptions contre les hérétiques, & pour quelques endroits des Livres de Séneque, quoique je n'aye pas beaucoup d'estime pour tout le livre de Montagne.

Tertullien étoit à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avoit plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration & plus d'étendue d'imagination que de pénétration & d'étendue d'esprit. On ne peut douter enfin qu'il ne fût visionnaire dans le sens que j'ai expliqué auparavant, & qu'il n'eût presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus & pour ses Prophétesses, est une preuve incontestable de la foiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportemens, ces entousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le déréglement de son imagination. Combien de mouvemens irréguliers dans ses hyperboles & dans ses figures? Combien de raisons pompeuses & magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, & qui ne persuadent qu'en éblouissant l'esprit?

A quoi sert, par exemple, à cet Auteur, qui veut se justifier, d'avoir pris le manteau de Philosophe, au lieu de la robe ordinaire, de dire que ce manteau avoit autrefois été en usage dans la ville de Carthage? Est-il permis présentement de prendre la toque & la fraise, à cause que nos peres s'en sont servis? Et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins & des chaperons, si

ce

ce n'eſt au carnaval, lorſqu'elles veulent ſe déguiſer en maſque.

Que peut-il conclure de ces deſcriptions pompeuſes & magnifiques des changemens qui arrivent dans le monde, & que peuvent-elles contribuer à ſa juſtification? La Lune eſt différente dans ſes phaſes, l'année dans ſes ſaiſons, les campagnes changent de face l'hiver & l'été. Il arrive des débordemens d'eaux qui noyent des Provinces entieres, & des tremblemens de terre qui les engloutiſſent. On a bâti de nouvelles villes; on a établi de nouvelles colonies; on a vû des inondations de peuples qui ont ravagé des pays entiers: enfin toute la nature eſt ſujette au changement. Donc il a eu raiſon de quitter la robe pour prendre le manteau. Quel rapport entre ce qu'il doit prouver; & entre tous ces changemens & pluſieurs autres qu'il recherche avec grand ſoin, & qu'il décrit avec des expreſſions forcées, obſcures & guindées *. Le paon ſe change à chaque pas qu'il fait; le ſerpent, entrant dans quelque trou étroit, ſort de ſa propre peau, & ſe renouvelle: donc il a raiſon de changer d'habit? Peut-on de ſang froid, & de ſens raſſis, tirer de pareilles concluſions, & pourroit-on les voir tirer ſans en rire, ſi cet Auteur n'étourdiſſoit & ne troubloit l'eſprit de ceux qui le liſent?

Preſque tout le reſte de ce petit livre *de Pallio* eſt plein de raiſons auſſi éloignées de ſon ſujet que celles-ci, leſquelles certai-

* Chap. 2, & 3. de Pallio.

nement ne prouvent qu'en étourdiſſant, lorſqu'on eſt capable de ſe laiſſer étourdir ; mais il ſeroit aſſez inutile de s'y arrêter davantage. Il ſuffit de dire ici que ſi la juſteſſe de l'eſprit, auſſi-bien que la clarté & la netteté dans le diſcours, doivent toujours paroître en tout ce qu'on écrit, puiſqu'on ne doit écrire que pour faire connoître la vérité, il n'eſt pas poſſible d'excuſer cet Auteur, qui, au rapport même de Saumaiſe *, le plus grand critique de nos jours, a fait tous ſes efforts pour ſe rendre obſcur, & qui a ſi bien réuſſi dans ſon deſſein, que ce Commentateur étoit prêt de jurer qu'il n'y avoit perſonne qui l'entendît parfaitement. Mais, quand le génie de la nation, la fantaiſie de la mode qui régnoit en ce temslà, & enfin la nature de la ſatire ou de la raillerie ſeroient capables de juſtifier en quelque maniere ce beau deſſein de ſe rendre obſcur & incompréhenſible, tout cela ne pourroit excuſer les méchantes raiſons & l'égarement d'un Auteur, qui, dans pluſieurs autres de ſes ouvrages, auſſi-bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'eſprit, pourvû que ce ſoit quelque penſée

* *Multos etiam vidi poſtquam bene aſſueſſent ut eum aſſequerentur, nihil præter ſudorem & inanem animi fatigationem lucratos ab ejus lectione diſceſſiſſe. Sic qui Scotinus haberi viderique dignus, qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeò quod voluit a ſemetipſo impetravit, & efficere id quod optabat valuit, ut liquido jurare auſim neminem ad hoc tempus extitiſſe, qui poſſit jurare hunc libellum à capito ad calcem uſque totum à ſe non minùs bene intellectum quam lectum.* Salm. in Epiſt. ded Comm. in Tert.

extraordinaire, & qu'il ait quelqu'expreſſion hardie par laquelle il eſpere faire parade de la force, ou pour mieux dire, du déréglement de ſon imagination.

## CHAPITRE IV.

### *De l'imagination de Séneque.*

L'Imagination de Séneque n'eſt quelquefois pas mieux réglée que celle de Tertullien. Ses mouvemens impétueux l'emportent ſouvent dans des pays qui lui ſont inconnus, où néanmoins il marche avec la même aſſurance que s'il ſavoit où il eſt & où il va. Pourvû qu'il faſſe de grands pas, des pas figurés & dans une juſte cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup; mais il reſſemble à ceux qui danſent, qui finiſſent toujours où ils ont commencé.

Il faut bien diſtinguer la force & la beauté des paroles, de la force & de l'évidence des raiſons. Il y a ſans doute beaucoup de force & quelque beauté dans les paroles de Séneque; mais il y a très-peu de force & d'évidence dans ces raiſons. Il donne par la force de ſon imagination un certain tour à ſes paroles, qui touche, qui agit & qui perſuade par impreſſion; mais il ne leur donne pas cette netteté & cette lumiere pure qui éclaire & qui perſuade par évidence. Il convainc, parce qu'il émeut & parce qu'il plaît; mais je ne crois pas qu'il lui arrive de perſuader ceux qui le peuvent lire

de sang-froid, qui prennent garde à la surprise, & qui ont coutume de ne se rendre qu'à la clarté & à l'évidence des raisons. En un mot, pourvû qu'il parle & qu'il parle bien, il se met peu en peine de ce qu'il dit, comme si on pouvoit bien parler sans savoir ce qu'on dit; & ainsi il persuade sans que l'on sache souvent ni de quoi, ni comment on est persuadé, comme si on devoit jamais se laisser persuader de quelque chose sans la concevoir distinctement & sans avoir examiné les preuves qui la démontrent.

Qu'y a-t-il de plus pompeux & de plus magnifique que l'idée qu'il nous donne de son Sage; mais qu'y a-t il au fond de plus vain & de plus imaginaire? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel; ce n'est que du fard & que du plâtre qui ne donne dans la vûe que de ceux qui n'étudient & qui ne connoissent point la nature. Caton étoit un homme sujet à la misere des hommes; il n'étoit point invulnérable, c'est une idée; ceux qui le frappoient le blessoient. Il n'avoit ni la dureté du diamant, que le fer ne peut briser, ni la fermeté des rochers que les flots ne peuvent ébranler, comme Séneque le prétend. En un mot, il n'étoit

*Itaque non refert, quam multa in illum tela conjiciantur, cum sit nulli penetrabilis. Quomodò quorumdam lapidum inexpugnabilis ferro duritia est, nec secari adamas, aut cædi vel teri potest, sed incurrentia ultro retundit: quemadmodum pro-*

*jecti in altum scopuli mare frangunt, nec ipsi ulla sævitiæ vestigia tot verberati sæculis ostentant. Ità sapientis animus solidus est, & id roboris collegit, ut tàm tutus sit ab injuria quam illa quæ extulli.*

point insensible; & le même Séneque se trouve obligé d'en tomber d'accord, lorsque son imagination s'est un peu refroidie, & qu'il fait davantage de réflexion à ce qu'il dit. Sen. cap. 5. Tract. Quod in sapientem non cadit injuria.

Mais quoi donc n'accordera-t-il pas que son Sage peut devenir misérable, puisqu'il accorde qu'il n'est pas insensible à la douleur? Non sans doute, la douleur ne touche pas son Sage: la crainte de la douleur ne l'inquiéte pas: son Sage est au-dessus de la fortune & de la malice des hommes; ils ne sont pas capables de l'inquiéter.

*Adsum hoc vobis probaturus sub isto tot civitatum eversore munimenta incursu arietis labefieri, & turrium altitudinem cuniculis ac latentibus fossis repente residere, & æquaturum editissimas arces aggerem crescere. At nulla machinamenta posse reperiri, quæ*

Il n'y a point de murailles & de tours dans les plus fortes places, que les béliers & les autres machines ne fassent trembler, & ne renversent avec le tems. Mais il n'y a point de machines assez puissantes pour ébranler l'esprit de son Sage. Ne lui

comparez pas les murs de Babylone, qu'Alexandre a forcés, ni ceux de Carthage & de Numance, qu'un même bras a renversés, ni enfin le Capitole & la citadelle qui portent encore à présent des marques, que les ennemis s'en sont rendus les maîtres. Les fleches que l'on tire contre le Soleil ne montent pas jusqu'à lui. Les sacriléges que l'on commet, lorsque l'on renverse les temples, & qu'on en brise les images, ne nuisent pas à la divinité. Les Dieux mêmes peuvent être accablés sous les ruines de leurs temples: mais son Sage n'en sera pas accablé: ou plutôt s'il en est accablé, il n'est pas possible qu'il en soit blessé.

Mais ne croyez pas, *dit Séneque*, que

*benè fundatum animum agitent.* Et plus bas: *Non Babylonis muros illi contuleris, quod Alexander intravit: non Carthaginis, aut Numantiæ mœnia una manu capta; non Capitolium arcemve; habent ista hostile vestigium.* ch. 6.

*Quid tu putas cum stolidus ille Rex multitudine telorum diem obscurasset, ullam sagittam in solem incidisse. Ut cælestia humanas manus effugiunt, & ab his qui templa diruunt, aut simulachra conflant, nihil divinitati nocetur, ità quidquid fit in sapientem, protervè, petulantèr, superbè, frustrà tentatur.* ch. 4.

*Inter fragorem templorum super Deos suos cadentium uni homini pax fuit.* ch. 5.

*Non est ut dicas ità ut soles, hunc sa-*

*pientem nostrum nusquàm inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem rei falsæ concipimus : sed qualem confirmamus, exhibuimus, & exhibebimus. Cæterum hic ipse M. Cato vereor ne suprà nostrum exemplar sit.* ch. 7.

*Videor mihi intueri animum tuum incensum, & effervescentem : paras acclamare. Hæc sunt, quæ auctoritatem præceptis vestris detrahant. Magna promittitis, & quæ ne optari quidem, nedùm credi possunt.* Et plus bas : *Ità sublato altè supercilio in eadem, quæ cæteri, descenditis mutatis rerum nominibus : tale itaque aliquid & in hoc esse suspicor, quod prima specie pulchrum atque magnificum est, nec injuriam, nec con-*

ce Sage que je vous dépeins ne se trouve nulle part. Ce n'est pas une fiction pour élever sottement l'esprit de l'homme. Ce n'est pas une grande idée sans réalité & sans vérité : peut-être même que Caton passe cette idée.

Mais il me semble, *continue-t-il*, que je vois que votre esprit s'agite & s'échauffe. Vous voulez dire peut-être, que c'est se rendre méprisable que de promettre des choses qu'on ne peut, ni croire, ni espérer ; & que les Stoïciens ne font que changer le nom des choses, afin de dire les mêmes vérités d'une maniere plus grande & plus magnifique. Mais vous vous trompez : je ne prétens pas élever le Sage

par ces paroles magnifiques & spécieuses : je prétens seulement qu'il est dans un lieu inaccessible & dans lequel on ne peut le blesser.

*tumeliam accepturum esse sapientem.* Et plus bas: *Ego vero sapientem non imaginario honore verborum exornare constitui, sed eo loco ponere, quo nulla perveniat injuria.*

Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Séneque emporte sa foible raison. Mais se peut-il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs miseres & leurs foiblesses, puissent tomber dans des sentimens si fiers & si vains? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader que sa douleur ne le touche & ne le blesse? Et Caton, tout sage & tout fort qu'il étoit, pouvoit-il souffrir, sans quelque inquiétude, ou au moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traîne, qui le dépouille & qui le maltraite de coups, mais les piquûres d'une simple mouche? Qu'y a-t-il de plus foible contre des preuves aussi fortes & aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Séneque, laquelle est cependant une de ses principales preuves?

*Validius debet esse quod lædit, eo quod læditur. Non est autem fortior nequitia*

Celui qui blesse, dit-il, doit-être plus fort que celui qui est blessé. Le vice

*virtute. Non potest ergo lædi sapiens. Injuria, in bonos non tentatur nisi à malis, bonis inter se pax est. Quod si lædi nisi infirmior non potest, malus autem bono infirmior est, nec injuria bonis nisi à dispari verenda est, injuria in sapientem virum non cadit.* ch. 7.

n'est pas plus fort que la vertu. Donc le Sage ne peut être blessé. Car il n'y a qu'à répondre, ou que tous les hommes sont pécheurs; & par conséquent dignes de la misere qu'ils souffrent; ce que la Religion nous apprend: ou que si le vice n'est pas plus fort que la vertu, les vicieux peuvent avoir quelquefois plus de force que les gens de bien, comme l'expérience nous le fait connoître.

Epicure * avoit raison de dire, *que les offenses étoient supportables à un homme sage;* mais Séneque a tort de dire, *que les sages ne peuvent pas même être offensés.* La vertu des Stoïques ne pouvoit pas les rendre invulnérables, puisque la véritable vertu n'empêche pas qu'on ne soit misérable & digne de compassion dans le tems qu'on souffre quelque mal. Saint Paul & les premiers Chrétiens avoient plus de vertu que Caton & que les Stoïciens. Ils avouoient néanmoins qu'ils étoient misérables par les peines qu'ils enduroient, quoiqu'ils fussent heureux dans l'espérance d'une récompense éternelle. *Si tantum in hac vita sperantes sumus,*

* *Epicurus ait injurias tolerabiles esse sapienti, nos injurias non esse*, cap. 15.

*miserabiliores sumus omnibus hominibus*, dit Saint Paul.

Comme il n'y a que Dieu qui nous puisse donner par sa grace une véritable & solide vertu, il n'y a aussi que lui qui nous puisse faire jouir d'un bonheur solide & véritable ; mais il ne le promet & ne le donne pas en cette vie. C'est dans l'autre qu'il faut l'espérer de sa justice, comme la récompense des miseres qu'on a souffertes pour l'amour de lui. Nous ne sommes pas à présent dans la possession de cette paix & de ce repos que rien ne peut troubler. La grace même de Jesus-Christ ne nous donne pas une force invincible : elle nous laisse d'ordinaire sentir notre propre foiblesse, pour nous faire connoître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puisse blesser, & pour nous faire souffrir avec une patience humble & modeste toutes les injures que nous recevons, & non pas avec une patience fiere & orgueilleuse semblable à la constance du superbe Caton.

Lorsqu'on frappa Caton * au visage, il ne se fâcha point ; il ne se vengea point ; il ne pardonna point aussi : mais il nia fiérement qu'on lui eût fait quelqu'injure. Il vouloit qu'on le crût infiniment au-dessus de ceux qui l'avoient frappé. Sa patience n'étoit qu'orgueil & que fierté. Elle étoit choquante & injurieuse pour ceux qui l'avoient maltraité ; & Caton marquoit par cette patience de Stoïque, qu'il regardoit

* Séneque, ch. 14 du même Livre.

ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colere. C'est ce mépris de ses ennemis & cette grande estime de soi-même que Séneque appelle grandeur de courage. *Majori animo*, dit-il parlant de l'injure qu'on fit à Caton, *non agnovit quam ignovisset.* Quel excès de confondre la grandeur de courage avec l'orgueil, & de séparer la patience d'avec l'humilité pour la joindre avec une fierté insupportable. Mais que ces excès flatent agréablement la vanité de l'homme, qui ne veut jamais s'abaisser : & qu'il est dangereux principalement à des Chrétiens de s'instruire de la Morale dans un Auteur aussi peu judicieux que Séneque ; mais dont l'imagination est si forte, si vive & si impétueuse, qu'elle éblouit, qu'elle étourdit, & qu'elle entraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'esprit, & beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flate la concupiscence de l'orgueil.

Que les Chrétiens apprennent plutôt de leur Maître, que des impies sont capables de les blesser, & que les gens de bien sont quelquefois assujettis à ces impies par l'ordre de la Providence. Lorsqu'un des Officiers du Grand-Prêtre donna un soufflet à Jesus-Christ, ce Sage des Chrétiens, infiniment sage, & même aussi puissant qu'il est sage, confesse que ce valet a été capable de le blesser. Il ne se fâche pas ; il ne se venge pas comme Caton ; mais il pardonne comme ayant été véritablement offensé. Il

pouvoit ſe venger & perdre ſes ennemis ; mais il ſouffre avec une patience humble & modeſte, qui n'eſt injurieuſe à perſonne ni même à ce valet qui l'avoit offenſé. Caton au contraire ne pouvant ou n'oſant tirer de vengeance réelle de l'offenſe qu'il avoit reçûe, tâche d'en tirer une imaginaire & qui flate ſa vanité & ſon orgueil. Il s'éleve en eſprit juſques dans les nues : il voit de-là les hommes d'ici-bas petits comme des mouches, & il les mépriſe comme des inſectes incapables de l'avoir offenſé, & indignes de ſa colere. Cette viſion eſt une penſée digne du ſage Caton. C'eſt elle qui lui donne cette grandeur d'ame & cette fermeté de courage qui le rend ſemblable aux Dieux. C'eſt elle qui le rend invulnérable, puiſque c'eſt elle qui le met au-deſſus de toute la force & de toute la malignité des autres hommes. Pauvre Caton * tu t'imagines que ta vertu t'éléve au-deſſus de toutes choſes. Ta ſageſſe n'eſt que folie, & ta grandeur qu'abomination devant Dieu, quoi qu'en penſent les Sages du monde.

Il y a des viſionnaires de pluſieurs eſpéces : les uns s'imaginent qu'ils ſont transformés en coqs & en poules ; d'autres croyent qu'ils ſont devenus Rois ou Empereurs ; d'autres enfin ſe perſuadent qu'ils ſont indépendans & comme des Dieux. Mais, ſi les hommes regardent toujours

* *Sapientia hujus mundi ſtultitia eſt apud Deum. Quod hominibus altum eſt, abominatio ante Deum.* Luc. 16.

comme des fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou Rois, ils ne pensent pas toujours que ceux qui disent que leur vertu les rend indépendans & égaux à Dieu, soient véritablement visionnaires. La raison en est que, pour être estimé fou, il ne suffit pas d'avoir de folles pensées, il faut outre cela que les autres hommes prennent les pensées que l'on a pour des visions & pour des folies. Car les fous ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi les fous qui leur ressemblent, mais seulement parmi les hommes raisonnables, de même que les sages ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi des fous. Les hommes reconnoissent donc pour fous ceux qui s'imaginent être devenus coqs ou Rois, parce que tous les hommes ont raison de ne pas croire qu'on puisse si facilement devenir coq ou Roi. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les hommes croyent pouvoir devenir comme des Dieux: ils l'ont cru de tout tems, & peut-être plus qu'ils ne le croyent aujourd'hui. La vanité leur a toujours rendu cette pensée assez vrai-semblable. Ils la tiennent de leurs premiers parens; car sans doute nos premiers parens étoient dans ce sentiment, lorsqu'ils obéirent au démon qui les tenta par la promesse qu'il leur fit, qu'ils deviendroient semblables à Dieu: *Eritis sicut Dii.* Les intelligences même les plus pures & les plus éclairées ont été si fort aveuglées par leur propre orgueil, qu'ils ont désiré & peut-être cru pouvoir devenir indépendans, &

même formé le dessein de monter sur le trône de Dieu. Ainsi il ne faut point s'étonner, si les hommes qui n'ont ni la pureté ni la lumiere des Anges, s'abandonnent aux mouvemens de leur vanité qui les aveugle & qui les séduit.

Si la tentation pour la grandeur & l'indépendance est la plus forte de toutes, c'est qu'elle nous paroît comme à nos premiers parens, assez conforme à notre raison, aussi-bien qu'à notre inclination, à cause que nous ne sentons pas toujours toute notre dépendance. Si le serpent eût menacé nos premiers parens, en leur disant : si vous ne mangez du fruit dont Dieu vous a défendu de manger, vous serez transformés, vous en coq, & vous en poule ; on ne craint point d'assurer qu'ils se fussent raillés d'une tentation si grossiére : car nous nous en raillerions nous-mêmes. Mais le démon, jugeant des autres par lui-même, savoit bien que le désir de l'indépendance étoit le foible par où il les falloit prendre. Au reste comme Dieu nous a créés à son image & à sa ressemblance, & que notre bonheur est d'être semblables à Dieu, on peut dire que la magnifique & intéressante promesse du démon *, est la même que celle que la Religion nous propose, & qu'elle s'accomplira en nous, non comme le disoit le menteur & l'orgueilleux tentateur en désobéissant à Dieu, mais en suivant exactement ses ordres.

* 1. Ep. de S. Jean. ch. 3.

La ſeconde raiſon qui fait qu'on regarde comme fous ceux qui aſſurent qu'ils ſont devenus coqs ou Rois, & qu'on n'a pas la même penſée de ceux qui aſſurent que perſonne ne les peut bleſſer, parce qu'ils ſont au-deſſus de la douleur, c'eſt qu'il eſt viſible que les hypocondriaques ſe trompent & qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour avoir des preuves ſenſibles de leur égarement. Mais lorſque Caton aſſure que ceux qui l'ont frappé ne l'ont point bleſſé, & qu'il eſt au-deſſus de toutes les injures qu'on lui peut faire, il l'aſſure, ou il peut l'aſſurer avec tant de fierté & de gravité, qu'on ne peut reconnoître s'il eſt effectivement tel au dedans, qu'il paroît être au-dehors. On eſt même porté à croire que ſon ame n'eſt point ébranlée, à cauſe que ſon corps demeure immobile : parce que l'air extérieur de notre corps eſt une marque naturelle de ce qui ſe paſſe dans le fond de notre ame. Ainſi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'aſſurance, il fait ſouvent croire les choſes les plus incroyables; parce que cette aſſurance avec laquelle il parle, eſt une preuve qui touche les ſens, & qui par conſéquent eſt très-forte & très perſuaſive pour la plûpart des hommes. Il y a donc peu de perſonnes qui regardent les Stoïciens comme des viſionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve ſenſible de ce qui ſe paſſe dans le fond de leur cœur, & que l'air de leur viſage eſt une preuve ſenſible qui impoſe.

facilement ; outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur & de cette indépendance dont ils se vantent.

Tout cela fait voir qu'il y a peu d'erreurs plus dangereuses, & qui se communiquent aussi facilement que celle dont les livres de Séneque sont remplis ; parce que ces erreurs sont délicates, proportionnées à la vanité de l'homme, & semblables à celle dans laquelle le démon engagea nos premiers parens. Elles sont revêtues, dans ces livres, d'ornemens pompeux & magnifiques, qui leur ouvrent le passage dans la plûpart des esprits. Elles y entrent, elles s'en emparent elles les étourdissent & les aveuglent. Mais elles les aveuglent d'un aveuglement superbe, d'un aveuglemeut éblouissant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, & non pas d'un aveuglement humiliant & plein de ténébres, qui fait sentir qu'on est aveugle ; & qui le fait reconnoître aux autres. Quand on est frappé de cet aveuglement d'orgueil, on se met au nombre des beaux esprits & des esprits forts. Les autres mêmes nous y mettent & nous admirent. Ainsi il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement ; parce que la vanité & la sensibilité des hommes, la corruption de leurs sens & de leurs passions les dispose à rechercher d'en être frappés, & les excite à en frapper les autres.

Je ne crois donc pas qu'on puisse trouver d'Auteur plus propre que Séneque, pour

connoître qu'elle est la contagion d'une infinité de gens, qu'on appelle beaux esprits & esprits forts, & comment les imaginations fortes & vigoureuses dominent sur les esprits foibles & peu éclairés, non par la force ni l'évidence des raisons, qui sont des productions de l'esprit ; mais par le tour & la maniere vive de l'expression qui dépend de la force de l'imagination. Je sais bien que cet Auteur a beaucoup d'estime dans le monde, & qu'on prendra pour une espéce de témérité de ce que j'en parle, comme d'un homme fort imaginatif & peu judicieux. Mais c'est principalement à cause de cette estime que j'ai entrepris d'en parler; non par une espéce d'envie ou par humeur, mais parce que l'estime qu'on fait de lui touchera davantage les esprits & leur fera faire attention aux erreurs que j'ai combattues. Il faut, autant qu'on peut, apporter des exemples illustres des choses qu'on dit, lorsqu'elles sont de conséquence, & c'est quelquefois faire honneur à un livre que de le critiquer. Mais enfin je ne suis pas le seul qui trouve à redire dans les écrits de Sénéque ; car, sans parler de quelques illustres de ce siécle, il y a près de seize cent ans, qu'un Auteur très-judicieux a remarqué, qu'il y avoit peu (*a*) d'exactitude dans sa Philosophie (*b*), peu de discernement & de justesse dans son élocution (*c*), & que sa

(a) *In Philosophia parum diligens.*
[b] *Vel'es eum suo ingenio dixisse alieno judicio.*
[c] *Si aliqua contempsisset, &c. consensu potius eru-*

réputation étoit plutôt l'effet d'une ferveur & d'une inclination indiscrete de jeunes gens, que d'un consentement de personnes savantes & bien sensées.

Il est inutile de combattre par des écrits publics des erreurs grossieres, parce qu'elles ne sont point contagieuses. Il est ridicule d'avertir les hommes, que les hypocondriaques se trompent, ils le savent assez. Mais si ceux dont ils font beaucoup d'estime se trompent, il est toujours utile de les en avertir, de peur qu'ils ne suivent leurs erreurs. Or il est visible que l'esprit de Séneque est un esprit d'orgueil & de vanité. Ainsi puisque l'orgueil, selon l'Ecriture, est la source du péché, *initium peccati superbia*, l'esprit de Séneque ne peut être l'esprit de l'Evangile, ni sa Morale s'allier avec la Morale de Jesus-Christ, laquelle seule est solide & véritable.

Il est vrai que toutes les pensées de Séneque ne sont pas fausses ni dangereuses. Cet Auteur se peut lire avec profit par ceux qui ont l'esprit juste, & qui savent le fond de la morale Chrétienne. De grands hommes s'en sont servi utilement, & je n'ai garde de condamner ceux qui, pour s'accommoder à la foiblesse des autres hommes qui avoient trop d'estime pour lui, ont tiré des ouvrages de cet Auteur, des preuves pour défendre la Morale de Jesus-Christ, & pour combattre ainsi les ennemis de l'Evangile par

*ditorum quam puerorum amore comprobaretur.* Quintilien. l. 10. ch. 1.

leurs propres armes.

Il y a de bonnes choſes dans l'Alcoran, & l'on trouve des Prophéties véritables dans les Centuries de Noſtradamus : on ſe ſert de l'Alcoran pour combattre la Religion des Turcs, & l'on peut ſe ſervir des Prophéties de Noſtradamus pour convaincre quelques eſprits bizarres & viſionnaires. Mais ce qu'il y a de bon dans l'Alcoran, ne fait pas que l'Alcoran ſoit un bon livre, & quelques véritables explications des Centuries de Noſtradamus ne feront jamais paſſer Noſtradamus pour un Prophete ; & l'on ne peut pas dire que ceux qui ſe ſervent de ces Auteurs les approuvent, ou qu'ils ayent pour eux une eſtime véritable.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Séneque, en rapportant un grand nombre de paſſages de cet Auteur qui ne contiennent que des vérités ſolides & conformes à l'Evangile, je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a auſſi dans l'Alcoran & dans les autres méchans livres. On auroit tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui ſe ſont ſervis de Séneque, parce qu'on peut quelquefois ſe ſervir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvû que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Pour ruiner toute la ſageſſe des Stoïques, il ne faut ſavoir qu'une ſeule choſe, qui eſt aſſez prouvée par l'expérience & par ce que l'on a déja dit : c'eſt que nous tenons à notre corps, à nos parens, à nos amis, à

notre Prince, à notre Patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, & que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre ame eſt unie à notre corps, & par notre corps à toutes les choſes viſibles par une main ſi puiſſante, qu'il eſt impoſſible par nous-mêmes de nous en détacher. Il eſt impoſſible qu'on pique notre corps, ſans que l'on nous pique & que l'on nous bleſſe nous-mêmes, parce que, dans l'état où nous ſommes, cette correſpondance de nous avec le corps qui eſt à nous, eſt abſolument néceſſaire. De même il eſt impoſſible qu'on nous diſe des injures & qu'on nous mépriſe, ſans que nous en ſentions du chagrin; parce que Dieu nous ayant faits pour être en ſociété avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui eſt capable de nous lier avec eux, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous-mêmes. Il eſt chimérique de dire que la douleur ne nous bleſſe pas, & que les paroles de mépris ne ſont pas capables de nous offenſer parce qu'on eſt au-deſſus de tout cela. On n'eſt jamais au-deſſus de la nature, ſi ce n'eſt par la grace; & jamais Stoïque ne mépriſa la gloire & l'eſtime des hommes, par les ſeules forces de ſon eſprit.

Les hommes peuvent bien vaincre leurs paſſions par des paſſions contraires. Il peuvent vaincre la peur, ou la douleur par vanité; je veux dire ſeulement, qu'ils peuvent ne pas fuir ou ne pas ſe plaindre, lorſque ſe ſentant en vue à bien du monde, le

désir de la gloire les soutient, & arrête dans leurs corps les mouvemens qui les portent à la fuite. Ils peuvent vaincre de cette sorte; mais ce n'est pas là vaincre, ce n'est pas là se délivrer de la servitude : c'est peut-être changer de maître pour quelque tems, ou plutôt c'est étendre son esclavage : c'est devenir sage, heureux & libre seulement en apparence, & souffrir en effet une dure & cruelle servitude. On peut résister à l'union naturelle que l'on a avec son corps par l'union que l'on a avec les hommes, parce qu'on peut résister à la nature par les forces de la nature : on peut résister à Dieu par les forces que Dieu nous donne. Mais on ne peut résister par les forces de son esprit : on ne peut entiérement vaincre la nature que par la grace; parce qu'on ne peut, s'il est permis de parler ainsi, vaincre Dieu que par un secours particulier de Dieu.

Ainsi cette division magnifique de toutes les choses qui ne dépendent point de nous & desquelles nous ne devons point dépendre, est une division qui semble conforme à la raison, mais qui n'est point conforme à l'état déréglé auquel le péché nous a réduits. Nous sommes unis à toutes les créatures par l'ordre de Dieu, & nous en dépendons absolument par le désordre du péché. De sorte que nous ne pouvons être heureux, lorsque nous sommes dans la douleur & dans l'inquiétude, nous ne devons point espérer d'être heureux en cette vie, en nous imaginant que nous ne dépendons point

de toutes les chofes, defquelles nous fommes naturellement efclaves. Nous ne pouvons être heureux que par une foi vive & par une forte efpérance qui nous faffe jouir par avance des biens futurs ; & nous ne pouvons vivre felon les regles de la vertu, & vaincre la nature, fi nous ne fommes foutenus par la grace que Jefus-Chrift nous a méritée.

## CHAPITRE V.

### *Du Livre de Montagne.*

Les effais de Montagne nous peuvent auffi fervir de preuve de la force, que les imaginations ont les unes fur les autres: car cet Auteur a un certain air libre, il donne un tour fi naturel & fi vif à fes penfées, qu'il eft mal-aifé de le lire fans fe laiffer préoccuper. La négligence qu'il affecte lui fied affez bien, & le rend aimable à la plûpart du monde fans le faire méprifer; & fa fierté eft une certaine fierté d'honnête homme, fi cela fe peut dire ainfi, qui le fait refpecter fans le faire haïr. L'air du monde & l'air cavalier foutenus par quelqu'érudition, font un effet fi prodigieux fur l'efprit, qu'on l'admire fouvent & qu'on fe rend prefque toujours à ce qu'il décide, fans ofer l'examiner, & quelquefois même fans l'entendre. Ce ne font nullement fes raifons qui perfuadent : il n'en apporte prefque jamais des chofes qu'il avance, ou

pour le moins il n'en apporte presque jamais qui ayent quelque solidité. En effet il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnemens, & il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ses principes. Un trait d'Histoire ne prouve pas, un petit conte ne démontre pas; deux vers d'Horace, un apophtegme de Cleomenes ou de César, ne doivent pas persuader des gens raisonnables : cependant ces essais ne sont qu'un tissu de traits d'Histoire, de petits contes, de bons mots, de distiques & d'apophtegmes.

Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montagne dans ses Essais, comme un homme qui raisonne, mais comme un homme qui se divertit; qui tâche de plaire, & qui ne pense point à enseigner : & si ceux qui le lisent ne faisoient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montagne ne seroit pas un si méchant livre pour eux. Mais il est presqu'impossible de ne pas aimer ce qui plaît, & de ne pas se nourrir des viandes qui flatent le goût. L'esprit ne peut se plaire dans la lecture d'un Auteur sans en prendre les sentimens, ou tout au moins sans en recevoir quelque teinture, laquelle se mêlant avec ses idées, les rende confuses & obscures.

Il n'est pas seulement dangereux de lire Montagne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentimens; mais encore parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense.

Car il eſt certain que ce plaiſir naît principalement de ſa concupiſcence, & qu'il ne fait qu'entretenir & que fortifier les paſſions; la maniere d'écrire de cet Auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche & qu'elle réveille nos paſſions d'une maniere imperceptible.

Il ſeroit aſſez inutile de prouver cela dans le détail, & généralement que tous les divers ſtiles ne nous plaiſent ordinairement qu'à cauſe de la corruption ſecrette de notre cœur; mais ce n'en eſt pas ici le lieu, & cela nous meneroit trop loin. Toutefois ſi l'on veut faire réflexion ſur la liaiſon des idées & des paſſions dont j'ai parlé auparavant *, & ſur ce qui ſe paſſe en ſoi-même dans le tems que l'on lit quelque piéce bien écrite, on pourra reconnoître en quelque façon que ſi nous aimons le genre ſublime, l'air noble & libre de certains Auteurs, c'eſt que nous avons de la vanité, & que nous aimons la grandeur & l'indépendance; & que ce goût, que nous trouvons dans la délicateſſe des diſcours efféminés, n'a point d'autre ſource qu'une ſecrette inclination pour la moleſſe & pour la volupté. En un mot, que c'eſt une certaine intelligence pour ce qui touche les ſens & non pas l'intelligence de la vérité, qui fait que certains Auteurs nous charment & nous enlevent comme malgré nous. Mais revenons à Montagne.

Il me ſemble que ſes plus grands admira-

* Chap. dern. de la premiere par. de ce Livre.

teurs

teurs le louent d'un certain caractere d'Auteur judicieux & éloigné du pédantiſme, & d'avoir parfaitement connu la nature & les foibleſſes de l'eſprit humain. Si je montre donc que Montagne, tout cavalier qu'il eſt, ne laiſſe pas d'être auſſi pédant que beaucoup d'autres, & qu'il n'a eu qu'une connoiſſance très-médiocre de l'eſprit; j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus, n'auront point été perſuadés par des raiſons évidentes, mais qu'ils auront été ſeulement gagnés par la force de ſon imagination.

Ce terme *pédant* eſt fort équivoque, mais l'uſage, ce me ſemble, & même la raiſon veulent qu'on appelle pédans ceux qui, pour faire parade de leur fauſſe ſcience, citent à tort & à travers toutes ſortes d'Auteurs, qui parlent ſimplement pour parler & pour ſe faire admirer des ſots; qui amaſſent ſans jugement & ſans diſcernement des apophtegmes & des traits d'Hiſtoire pour prouver ou pour faire ſemblant de prouver des choſes qui ne ſe peuvent prouver que par des raiſons.

Pédant eſt oppoſé à raiſonnable, & ce qui rend les pédans odieux aux perſonnes d'eſprit, c'eſt que les pédans ne ſont pas raiſonnables; car les perſonnes d'eſprit aimant naturellement à raiſonner, ils ne peuvent ſouffrir la converſation de ceux qui ne raiſonnent point. Les pédans ne peuvent pas raiſonner, parce qu'ils ont l'eſprit petit ou d'ailleurs rempli d'une fauſſe érudition; & ils ne veulent pas raiſonner, parce qu'ils

voyent que certaines gens les reſpectent & les admirent davantage lorſqu'ils citent quelqu'Auteur inconnu & quelque Sentence d'un Ancien, que lorſqu'ils prétendent raiſonner. Ainſi leur vanité ſe ſatisfaiſant dans la vûe du reſpect qu'on leur porte, les attache à l'étude de toutes les ſciences extraordinaires qui attirent l'admiration du commun des hommes.

Les pédans ſont donc vains & fiers, de grande mémoire & de peu de jugement, heureux & forts en citations, malheureux & foibles en raiſons; d'une imagination vigoureuſe & ſpacieuſe, mais volage & déréglée, & qui ne peut ſe contenir dans quelque juſteſſe.

Il ne ſera pas maintenant fort difficile de prouver que Montagne étoit auſſi pédant que pluſieurs autres, ſelon cette notion du mot pédant, qui ſemble la plus conforme à la raiſon & à l'uſage; car je ne parle pas ici de pédant à la longue robe, la robe ne peut pas faire le pédant. Montagne, qui a tant d'averſion pour la pédanterie, pouvoit bien ne porter jamais robe longue; mais il ne pouvoit pas de même ſe défaire de ſes propres défauts. Il a bien travaillé à ſe faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à ſe faire l'eſprit juſte, ou pour le moins il n'y a pas réuſſi. Ainſi il s'eſt plutôt fait un pédant à la cavaliere & d'une eſpéce toute ſinguliere, qu'il ne s'eſt rendu raiſonnable, judicieux & honnête homme.

Le Livre de Montagne contient des

preuves si évidentes de la vanité & de la fierté de son Auteur, qu'il paroît peut-être assez inutile de s'arrêter à les faire remarquer; car il faut être bien plein de soi-même pour s'imaginer, comme lui, que le monde veuille bien lire un assez gros livre, pour avoir quelque connoissance de nos humeurs. Il falloit nécessairement qu'il se séparât du commun & qu'il se regardât comme un homme tout-à-fait extraordinaire.

Toutes les créatures ont une obligation essentielle de tourner les esprits de ceux qui les veulent adorer vers celui-là seul qui mérite d'être adoré; & la Religion nous apprend que nous ne devons jamais souffrir que l'esprit & le cœur de l'homme, qui n'est fait que pour Dieu, s'occupe de nous & s'arrête à nous admirer & à nous aimer. Lorsque Saint Jean se prosterna devant l'Ange du Seigneur, cet Ange lui défendit de l'adorer : *Je suis serviteur* * lui dit-il, *comme vous & comme vos freres. Adorez Dieu.* Il n'y a que les démons & ceux qui participent à l'orgueil des démons qui se plaisent d'être adorés, & c'est vouloir être adoré, non pas d'une adoration extérieure & apparente, mais d'une adoration intérieure & véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous : c'est vouloir être adoré, comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire en esprit & en vérité.

Montagne n'a fait son livre que pour se

* Apoc. 19. 10. *Conservus tuus sum, &c. Deum adora.*

peindre & pour repréſenter ſes humeurs & ſes inclinations : il l'avoue lui-même dans l'avertiſſement au Lecteur inſéré dans toutes les éditions : *C'eſt moi que je peins*, dit-il, *Je ſuis moi-même la matiere de mon Livre.* Et cela paroît aſſez en le liſant : car il y a très-peu de Chapitres dans leſquels il ne faſſe quelque digreſſion pour parler de lui, & il y a même des Chapitres entiers, dans leſquels il ne parle que de lui. Mais s'il a compoſé ſon Livre pour s'y peindre, il l'a fait imprimer afin qu'on le lût. Il a donc voulu que les hommes le regardaſſent & s'occupaſſent de lui ; quoiqu'il diſe *que ce n'eſt pas raiſon qu'on emploie ſon loiſir en un ſujet ſi frivole & ſi vain.* Ces paroles ne font que le condamner : car s'il eût cru que ce n'étoit pas *raiſon* qu'on employât le tems à lire ſon livre, il eût agi lui-même contre le ſens commun en le faiſant imprimer. Ainſi on eſt obligé de croire, ou qu'il n'a pas dit ce qu'il penſoit, ou qu'il n'a pas fait ce qu'il devoit.

C'eſt encore une plaiſante excuſe de ſa vanité de dire qu'il n'a écrit que pour ſes *parens & amis.* Car, ſi cela eût été ainſi, pourquoi en eût-il fait faire trois impreſſions? Une ſeul ne ſuffiſoit-elle pas pour ſes parens & pour ſes amis ? D'où vient encore qu'il a augmenté ſon Livre dans les dernieres impreſſions qu'il en a fait faire, & qu'il n'en a jamais rien retranché, ſi ce n'eſt que la fortune ſecondoit ſes intentions.

* *J'ajoute*, dit-il, *mais je ne corrige pas, parce que celui qui a hypothéqué au monde son ouvrage, je trouve apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il die s'il peut mieux ailleurs, & ne corrompe la besogne qu'il a vendue. De telles gens il ne faudroit rien acheter qu'après leur mort, qu'ils y pensent bien avant que de se produire. Qui les hâte? mon Livre est toujours un, &c.* Il a donc voulu se produire & hypothéquer au monde son ouvrage aussi-bien qu'à ses parens & à ses amis. Mais sa vanité seroit toujours assez criminelle, quand il n'auroit tourné & arrêté l'esprit & le cœur que de ses parens & de ses amis vers son portrait autant de tems qu'il en faut pour lire son Livre.

Si c'est un défaut de parler souvent de soi, c'est une effronterie, ou plutôt une espéce de folie que de se louer à tous momens, comme fait Montagne : car ce n'est pas seulement pécher contre l'humilité Chrétienne, mais c'est encore choquer la raison.

Les hommes sont faits pour vivre ensemble, & pour former des corps & des sociétés civiles. Mais il faut remarquer que tous les particuliers qui composent les sociétés, ne veulent pas qu'on les regarde comme la derniere partie du corps duquel ils sont. Ainsi ceux qui se louent, se mettant au-dessus des autres, les regardant comme les dernieres parties de leur société, & se considérant eux-mêmes comme les principales

* Chap. 9. liv. 3.

& les plus honorables, ils se rendent nécessairement odieux à tout le monde, au lieu de se faire aimer & de se faire estimer.

C'est donc une vanité & une vanité indiscréte & ridicule à Montagne, de parler avantageusement de lui-même à tous momens. Mais c'est une vanité encore plus extravagante à cet Auteur de décrire ses défauts. Car, si l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guere que les défauts dont on fait gloire dans le monde, à cause de la corruption du siécle, qu'il s'attribue volontiers ceux qui peuvent le faire passer pour esprit fort, ou lui donner l'air cavalier, & afin que, par cette franchise simulée de la confession de ses désordres, on le croye plus volontiers lorsqu'il parle à son avantage. Il a raison de dire * *que se priser & se mépriser naissent souvent de pareil air d'arrogance.* C'est toujours une marque certaine que l'on est plein de soi-même ; & Montagne me paroît encore plus fier & plus vain quand il se blâme que lorsqu'il se loue, parce que c'est un orgueil insupportable que de tirer vanité de ses défauts, au lieu de s'en humilier. J'aime mieux un homme qui cache ses crimes avec honte, qu'un autre qui les publie avec effronterie ; & il me semble qu'on doit avoir quelque horreur de la maniere cavaliere & peu Chrétienne dont Montagne représente ses défauts ; mais examinons les autres qualités de son esprit.

Si nous croyons Montagne sur sa paro-

* Liv. 3. ch. 13.

le, nous nous persuaderons que c'étoit un homme * *de nulle rétention ; qu'il n'avoit point de gardoire ; que la mémoire lui manquoit du tout*, mais qu'il ne manquoit pas de sens & de jugement. Cependant si nous en croyons le portrait même qu'il a fait de son esprit, je veux dire son propre Livre, nous ne serons pas tout-à-fait de son sentiment. *Je ne saurois recevoir une charge sans tablettes*, dit-il, *& quand j'ai un propos à tenir, s'il est de longue haleine, je suis réduit à cette vile & misérable nécessité d'apprendre par cœur mot à mot ce que j'ai à dire, autrement je n'aurois ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire me vint faire un mauvais tour.* Un homme qui peut bien apprendre mot à mot des discours de longue haleine, pour avoir quelque façon & quelqu'assurance, manque-t-il plutôt de mémoire que de jugement? Et peut-on croire Montagne, lorsqu'il dit de lui. *Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges, ou de leurs pays ; car il m'est très-mal aisé de retenir des noms, & si je durois à vivre long-tems, je ne crois pas que je n'oubliasse mon nom propre.* Un simple Gentilhomme qui peut retenir par cœur & mot à mot avec assurance des discours *de longue haleine*, a-t-il un si grand nombre d'Officiers qu'il n'en puisse retenir les noms. Un homme *qui est né & nourri aux champs & parmi le labourage, qui a des affaires & un ménage en main*, & qui

* Liv. 2. ch. 10. l. 1. ch. 24. l. 2. ch. 17.

dit * *que de mettre à non chaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, ce qui regarde de plus près l'usage de la vie, c'est chose bien éloignée de son dogme*, peut-il oublier les noms françois de ses domestiques? Peut-il ignorer, comme il dit, *la plûpart de nos monnoies, la différence d'un grain à l'autre en la terre & au grenier, si elle n'est pas trop apparente, les plus grossiers principes de l'agriculture & que les enfans savent de quoi sert le levain à faire du pain, & ce que c'est que de faire cuver du vin*? Et cependant avoir l'esprit plein de noms des anciens Philosophes & de leurs principes, *des idées de Platon* **, *des atômes d'Epicure, du plein & du vuide de Leucippus & de Démocritus, de l'eau de Thales, de l'infinité de nature d'Anaximandre, de l'air de Diogenes, des nombres & de la symmétrie de Pythagoras, de l'infini de Parmenides, de l'un de Museus, de l'eau & du feu d'Appollodorus, des parties simillaires d'Anaxagoras, de la discorde & de l'amitié d'Empédocles, du feu d'Héraclite, &c.* Un homme, qui dans trois ou quatre pages de son livre, rapporte plus de cinquante noms d'Auteurs différens avec leurs opinions; qui a rempli tout son Ouvrage de traits d'histoire & d'apophtegmes entassés sans ordre; qui dit que *** *l'Histoire & la Poësie sont son gibier en matiere de Li-*

* Liv. 2. chap 17.
** Liv. 2. ch. 12.
*** Liv. 1. ch. 25.

*vres*; qui se contredit à tous momens & dans un même Chapitre, lors même qu'il parle des choses qu'il prétend le mieux savoir, je veux dire lorsqu'il parle des qualités de son esprit, se doit-il piquer d'avoir plus de jugement que de mémoire?

Avouons donc que Montagne étoit *excellent en oubliance*, puisque Montagne nous en assure qu'il souhaite que nous ayons ce sentiment de lui, & qu'enfin cela n'est pas tout-à-fait contraire à la vérité. Mais ne nous persuadons pas sur sa parole, ou par les louanges qu'il se donne, que c'étoit un homme de grand sens & d'une pénétration d'esprit toute extraordinaire. Cela nous pourroit jetter dans l'erreur & donner trop de crédit aux opinions fausses & dangereuses qu'il débite avec une fierté & une hardiesse dominante, qui ne fait qu'étourdir & qu'éblouir les esprits foibles.

L'autre louange que l'on donne à Montagne, est qu'il avoit une connoissance parfaite de l'esprit humain; qu'il en pénétroit le fond, la nature, les propriétés, qu'il en savoit le fort & le foible; en un mot tout ce que l'on en peut savoir. Voyons s'il mérite bien ces louanges, & d'où vient qu'on en est si libéral à son égard.

Ceux qui ont lû Montagne savent * assez que cet Auteur affectoit de passer pour Pyrrhonien, & qu'il faisoit gloire de douter de tout. *La persuasion de la certitude*, dit-il, *est un certain témoignage de folie &*

* Liv. 1. ch. 12.

*d'incertitude extrême ; & n'est point de plus folles gens, & moins Philosophes que les Philodoxes de Platon* *. Il donne au contraire tant de louanges aux Pyrrhoniens dans le même Chapitre, qu'il n'est pas possible qu'il ne fût de cette secte. Il étoit nécessaire de son tems, pour passer pour habile & pour galant homme, de douter de tout ; & la qualité d'esprit fort dont il se piquoit, l'engageoit encore dans ces opinions. Ainsi, en le supposant Académicien, on pourroit tout d'un coup le convaincre d'être le plus ignorant de tous les hommes, non-seulement dans ce qui regarde la nature de l'esprit, mais même en toute autre chose. Car puisqu'il y a une différence essentielle entre savoir & douter, si les Académiciens disent ce qu'ils pensent lorsqu'ils assurent qu'ils ne savent rien, on peut dire que ce sont les plus ignorans de tous les hommes.

Mais ce ne sont pas seulement les plus ignorans de tous les hommes, ce sont aussi les défenseurs des opinions les moins raisonnables. Car non-seulement ils rejettent tout ce qui est de plus certain & de plus universellement reçu, pour se faire passer pour esprits forts ; mais, par le même tour d'imagination, ils se plaisent à parler d'une maniere décisive des choses les plus incertaines & les moins probables. Montagne est visiblement frappé de cette maladie d'esprit, & il faut nécessairement dire que non-seulement il ignoroit la nature de l'esprit hu-

* Un peu plus haut.

main, mais même qu'il étoit dans des erreurs fort grossieres sur ce sujet, supposé qu'il nous ait dit ce qu'il en pensoit, comme il l'a dû faire.

Car, que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matiere ; qui rapporte les opinions les plus extravagantes des Philosophes sur la nature de l'ame sans les mépriser, & même d'un air qui fait assez connoître qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison ; qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos ames ; qui pense que la raison humaine ne la peut reconnoître, & qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le désir fait naître en nous. *Somnia non docentis, sed optantis* ; qui trouve à redire que les hommes *se séparent de la presse des autres créatures & se distinguent des bêtes*, qu'il appelle *nos confreres & nos compagnons*, qu'il croit parler, s'entendre & se mocquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons & que nous nous mocquons d'elles ; qui met plus de différence d'un homme à un autre homme, que d'un homme à une bête, qui donne jusqu'aux araignées, *délibération, pensement & conclusion* ; & qui, après avoir soutenu que l'ame de l'homme n'a aucun avantage sur celle des bêtes, accepte volontiers ce sentiment, *que ce n'est point par la raison, par le discours & par l'ame que nous excellons sur les bêtes, mais par notre beauté, notre beau teint & notre belle disposition*

*de membres, pour laquelle il nous faut mettre notre intelligence, notre prudence & tout le reste à l'abandon*; *&c.* Peut-on dire qu'un homme qui se sert des opinions les plus bizarres pour conclure *que ce n'est point par vrai discours, mais par une fierté & opiniâtreté que nous nous préférons aux autres animaux*, eût une connoissance fort exacte de l'esprit humain, & croit-on en persuader les autres?

Mais il faut faire justice à tout le monde, & dire de bonne foi quel étoit le caractere de l'esprit de Montagne. Il avoit peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai ; mais ces deux qualités ne font point ensemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la vivacité & l'étendue de l'imagination qui font passer pour bel esprit. Le commun des hommes estime le brillant, & non pas le solide, parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens, que ce qui instruit la raison. Ainsi, en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montagne avoit l'esprit beau & même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles. Ses expressions irrégulieres ou hardies, mais agréables. Ses discours mal raisonnés, mais bien imaginés. On voit dans tout son livre un caractere d'original, qui plaît infiniment : tout copiste qu'il est, il ne sent point son copiste ; & son imagination forte & hardie donne toujours le tour d'original aux choses qu'il copie. Il a enfin ce

qu'il eſt néceſſaire d'avoir pour plaire & pour impoſer ; & je penſe avoir montré ſuffiſamment que ce n'eſt point en convainquant la raiſon qu'il ſe fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'eſprit à ſon avantage par la vivacité toujours victorieuſe de ſon imagination dominante.

## CHAPITRE DERNIER.

I. *Des Sorciers par imagination*, & *des Loups-garoux*. II. *Concluſion des deux premiers Livres*.

Le plus étrange effet de la force de l'imagination, eſt la crainte déréglée de l'apparition des eſprits, des ſortileges, des caracteres, des charmes des Lycanthropes ou Loups-garoux, & généralement de tout ce qu'on s'imagine dépendre de la puiſſance du démon.

Il n'y a rien de plus terrible ni qui effraye davantage l'eſprit, ou qui produiſe dans le cerveau des veſtiges plus profonds que l'idée d'une puiſſance inviſible qui ne penſe qu'à nous nuire, & à laquelle on ne peut réſiſter. Tous les diſcours qui réveillent cette idée ſont toujours écoutés avec crainte & curioſité. Les hommes s'attachant à tout ce qui eſt extraordinaire, ſe font un plaiſir bizarre de raconter ces hiſtoires ſurprenantes & prodigieuſes de la puiſſance & de la malice des Sorciers, à épouvanter les autres & à s'épouvanter eux-mêmes. Ainſi il ne

faut pas s'étonner si les sorciers sont si communs en certains pays, où la créance du sabat est trop enracinée, où tous les contes les plus extravagans des sortileges sont écoutés comme des histoires autentiques, & où l'on brûle comme des sorciers véritables les fous & les visionnaires dont l'imagination a été déréglée, autant pour le moins par le récit de ces contes, que par la corruption de leur cœur.

Je sais bien que quelques personnes trouveront à redire que j'attribue la plûpart des sorcelleries à la force de l'imagination, parce que je sais que les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte ; qu'ils se fâchent contre ceux qui les veulent désabuser, & qu'ils ressemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec respect & qui exécutent fidélement l s ordonnances des Médecins, qui leur pronostiquent des accidens funestes. Les superstitions ne se détruisent pas facilement, & on ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de défenseurs ; & cette inclination à croire aveuglément toutes les réveries des Démonographes, est produite & entretenue par la même cause qui rend opiniâtres les superstitieux, comme il est assez facile de le prouver. Toutefois cela ne doit pas m'empêcher de décrire en peu de mots, comme je crois que de pareilles opinions s'établissent.

Un Pâtre dans sa bergerie raconte après souper à sa femme & à ses enfans les aven-

tures du ſabat. Comme ſon imagination eſt modérément échauffée par les vapeurs du vin, & qu'il croit avoir aſſiſté pluſieurs fois à cette aſſemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une maniere forte & vive. Son éloquence naturelle jointe à la diſpoſition où eſt toute ſa famille, pour entendre parler d'un ſujet ſi nouveau & ſi terrible, doit ſans doute produire d'étranges traces dans des imaginations foibles, & il n'eſt pas naturellement poſſible qu'une femme & des enfans ne demeurent tout effrayés, pénétrés & convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'eſt un mari, c'eſt un pere qui parle de ce qu'il a vû, de ce qu'il a fait: on l'aime & on le reſpecte: pourquoi ne le croiroit-on pas ? Ce Pâtre le répéte en différens jours. L'imagination de la mere & des enfans en reçoit peu à peu des traces plus profondes; ils s'y accoutument, les frayeurs paſſent & la conviction demeure; & enfin la curioſité les prend d'y aller. Ils ſe frottent de certaine drogue dans ce deſſein, ils ſe couchent: cette diſpoſition de leur cœur échauffe encore leur imagination, & les traces que le Pâtre avoit formées dans leur cerveau, s'ouvrent aſſez pour leur faire juger dans le ſommeil comme préſens tous les mouvemens de la cérémonie, dont il leur avoit fait la deſcription. Ils ſe levent, ils s'entredemandent & s'entrediſent ce qu'ils ont vû. Ils ſe fortifient, de cette ſorte, les traces de leur viſion; & celui qui a l'imagination la plus forte perſuadant mieux

les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'hiſtoire imaginaire du ſabbat. Voilà donc des ſorciers achevés que le Pâtre a faits, & ils en feront un jour beaucoup d'autres, ſi, ayant l'imagination forte & vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles hiſtoires.

Il s'eſt trouvé pluſieurs fois des ſorciers de bonne foi, qui diſoient généralement à tout le monde qu'ils alloient au ſabbat, & qui en étoient ſi perſuadés, que, quoique pluſieurs perſonnes les veillaſſent & les aſſuraſſent qu'ils n'étoient point ſortis du lit, ils ne pouvoient ſe rendre à leur témoignage.

Tout le monde ſait que lorſque l'on fait des contes d'apparition d'eſprits aux enfans, ils ne manquent preſque jamais d'en être effrayés, & qu'ils ne peuvent demeurer ſans lumiere & ſans compagnie; parce qu'alors leur cerveau ne recevant point de traces de quelqu'objet préſent, celle que le conte a formée dans leur cerveau ſe r'ouvre, & ſouvent même avec aſſez de force pour leur repréſenter comme devant leurs yeux les eſprits qu'on leur a dépeins. Cependant on ne leur conte pas ces hiſtoires comme ſi elles étoient véritables. On ne leur parle pas avec le même air que ſi on étoit perſuadé; & quelquefois on le fait d'une maniere aſſez froide & aſſez languiſſante. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un homme qui croit avoir été au ſabbat, & qui, par conſéquent en parle d'un ton ferme &

avec une contenance aſſurée, perſuade facilement quelques perſonnes qui l'écoutent avec reſpect, de toutes les circonſtances qu'il décrit, & tranſmette ainſi dans leur imagination des traces pareilles à celles qui le trompent.

Quand les hommes nous parlent, ils gravent dans notre cerveau des traces pareilles à celles qu'ils ont. Lorſqu'ils en ont de profondes, ils nous parlent d'une maniere qui nous en grave de profondes : car ils ne peuvent parler, qu'ils ne nous rendent ſemblables à eux en quelque façon. Les enfans dans le ſein de leurs meres ne voyent que ce que voyent leurs meres ; & même lorſqu'ils ſont venus au monde, ils imaginent peu de choſes dont leurs parens n'en ſoient la cauſe ; puiſque les hommes mêmes les plus ſages ſe conduiſent plutôt par l'imagination des autres, c'eſt-à-dire par l'opinion & par la coutume, que par les régles de la raiſon. Ainſi, dans les lieux où l'on brûle les ſorciers, on en trouve un grand nombre ; parce que dans les lieux où on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le ſont, & cette croyance ſe fortifie par les diſcours qu'on en tient. Que l'on ceſſe de les punir, & qu'on les traite comme des fous, & l'on verra qu'avec le tems ils ne ſeront plus ſorciers ; parce que ceux qui ne le ſont que par imagination, qui ſont certainement le plus grand nombre, reviendront de leurs erreurs.

I. *Des Sorciers par imagination, & des Loups-garoux.*

Il est indubitable que les vrais sorciers méritent la mort, & que ceux mêmes qui ne le sont que par imagination, ne doivent pas être réputés comme tout-à-fait innocens; puisque, pour l'ordinaire, ils ne se persuadent être sorciers, que parce qu'ils sont dans une disposition de cœur d'aller au sabbat, & qu'ils se sont frottés de quelque drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein. Mais en punissant indifféremment tous ces criminels, la persuasion commune se fortifie, les sorciers par imagination se multiplient, & ainsi une infinité de gens se perdent & se damnent. C'est donc avec raison que plusieurs Parlemens ne punissent point les sorciers; il s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur ressort; & l'envie, la haine & la malice des méchans ne peuvent se servir de ce prétexte pour perdre les innocens.

L'appréhension des loups-garoux, ou des hommes transformés en loups, est encore une plaisante vision. Un homme, par un effort déréglé de son imagination, tombe dans cette folie, qu'il se croit devenir loup toutes les nuits. Ce déréglement de son esprit ne manque pas de le disposer à faire toutes les actions que font les loups ou qu'il a oui dire qu'ils faisoient. Il sort donc à minuit de sa maison, il court les rues, il se jette sur quelqu'enfant, s'il en rencontre,

il le mord & le maltraite; & le peuple, stupide & superstitieux, s'imagine qu'en effet ce fanatique devient loup; parce que ce malheureux le croit lui-même, & qu'il l'a dit en secret à quelques personnes qui n'ont pû le taire.

S'il étoit facile de former dans le cerveau les traces qui persuadent aux hommes qu'ils sont devenus loups, & si l'on pouvoit courir les rues & faire tous les ravages que font ces misérables loups-garoux, sans avoir le cerveau entiérement boulversé, comme il est facile d'aller au sabbat dans son lit, & sans se réveiller; ces belles histoires de transformations d'hommes en loups ne manqueroient pas de produire leur effet comme celles que l'on fait du sabbat, & nous aurions autant de loups-garoux que nous avons de sorciers. Mais la persuasion d'être transformé en loup, suppose un boulversement du cerveau bien plus difficile à produire que celui d'un homme qui croit seulement aller au sabbat; c'est-à-dire qui croit voir la nuit des choses qui ne sont point, & qui étant réveillé ne peut distinguer ses songes des pensées qu'il a eues pendant le jour.

C'est une chose assez ordinaire à certaines personnes d'avoir la nuit des songes assez vifs pour s'en ressouvenir exactement lorsqu'ils sont réveillés, quoique le sujet de leur songe ne soit pas de soi fort terrible. Ainsi il n'est pas difficile que des gens se persuadent d'avoir été au sabbat; car il suffit pour cela que leur cerveau conserve les

traces qui s'y font pendant le sommeil.

La principale raison qui nous empêche de prendre nos songes pour des réalités, est que nous ne pouvons lier nos songes avec les choses que nous avons faites pendant la veille; car nous reconnoissons par - là que ce ne sont que des songes. Or les sorciers par imagination ne peuvent reconnoître par-là si leur sabbat est un songe. Car on ne va au sabbat que la nuit, & ce qui se passe au sabbat ne se peut lier avec les autres actions de la journée: ainsi il est moralement impossible de les détromper par ce moyen-là. Et il n'est point encore nécessaire que les choses que ces sorciers prétendus croyent avoir vûes au sabbat, gardent entr'elles un ordre naturel: car elles paroissent d'autant plus réelles, qu'il y a plus d'extravagance & de confusion dans leur suite. Il suffit donc, pour les tromper, que les idées des choses du sabbat soient vives & effrayantes; ce qui ne peut manquer, si on considere qu'elles représentent des choses nouvelles & extraordinaires.

Mais afin qu'un homme s'imagine qu'il est coq, chevre, loup, bœuf, il faut un si grand déréglement d'imagination, que cela ne peut être ordinaire: quoique ces renversemens d'esprit arrivent quelquefois, ou par une punition divine, comme l'Ecriture le rapporte de Nabuchodonosor, ou par un transport naturel de mélancolie au cerveau, comme on en trouve des exemples dans les Auteurs de Médecine.

Encore que je sois persuadé que les véritables sorciers soient très-rares, que le sabbat ne soit qu'un songe, & que les Parlemens qui renvoient les accusations des sorcelleries soient les plus équitables ; cependant je ne doute point qu'il ne puisse y avoir des sorciers, des charmes, des sortileges, &c. & que le démon n'exerce quelquefois sa malice sur les hommes par une permission particuliere d'une puissance supérieure. Mais l'Ecriture Sainte nous apprend que le royaume de Satan est détruit ; que l'Ange du Ciel a enchaîné le démon, & l'a enfermé dans les abîmes, d'où il ne sortira qu'à la fin du monde ; que Jésus-Christ a dépouillé ce fort armé, & que le tems est venu auquel le Prince du monde est chassé hors du monde.

Il avoit régné jusqu'à la venue du Sauveur, & il regne même encore, si on le veut, dans les lieux où le Sauveur n'est point connu : mais il n'a plus aucun droit ni aucun pouvoir sur ceux qui sont régénérés en Jésus-Christ : il ne peut même les tenter, si Dieu ne le permet ; & si Dieu le permet, c'est qu'ils peuvent le vaincre. C'est donc faire trop d'honneur au diable, que de rapporter des histoires comme des marques de sa puissance, ainsi que font quelques nouveaux démonographes, puisque ces histoires le rendent redoutable aux esprits foibles.

Il faut mépriser les démons, comme on méprise les bourreaux ; car c'est devant

Dieu ſeul qu'il faut trembler : c'eſt ſa ſeule puiſſance qu'il faut craindre. Il faut appréhender ſes jugemens & ſa colere, & ne pas l'irriter par le mépris de ſes Loix & de ſon Evangile. On doit être dans le reſpect lorſqu'il parle, ou lorſque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puiſſance du démon, c'eſt une foibleſſe ridicule de s'effrayer & de ſe troubler. Notre trouble fait honneur à notre ennemi. Il aime qu'on le reſpecte & qu'on le craigne, & ſon orgueil ſe ſatisfait, lorſque notre eſprit s'abbat devant lui.

II. *Concluſion des deux premiers Livres.*

Il eſt tems de finir ce ſecond Livre, & de faire remarquer, par les choſes que l'on a dites dans ce Livre & dans le précédent, que toutes les penſées qu'a l'ame, par le corps ou par dépendance du corps, ſont toutes pour le corps ; qu'elles ſont toutes fauſſes ou obſcures ; qu'elles ne ſervent qu'à nous unir aux biens ſenſibles & à tout ce qui peut nous les procurer, & que cette union nous engage dans des erreurs infinies & dans de très-grandes miſeres ; quoique nous ne ſentions pas toujours ces miſeres ; de même que nous ne connoiſſons pas les erreurs qui les ont cauſées. Voici l'exemple le plus remarquable.

L'union que nous avons eue avec nos meres dans leur ſein, laquelle eſt la plus étroite que nous puiſſions avoir avec les hommes, nous a cauſé les plus grands maux ;

ſavoir le péché & la concupiſcence, qui ſont l'origine de toutes nos miſeres. Il falloit néanmoins, pour la conformation de notre corps, que cette union fût auſſi étroite qu'elle a été.

A cette union, qui a été rompue par notre naiſſance, une autre a ſuccédé, par laquelle les enfans tiennent à leurs parens & à leurs nourrices. Cette ſeconde union n'a pas été ſi étroite que la premiere, auſſi nous a-t-elle fait moins de mal; elle nous a ſeulement porté à croire & à vouloir imiter nos parens & nos nourrices en toutes choſes. Il eſt viſible que cette ſeconde union nous étoit encore néceſſaire, non comme la premiere pour la conformation de notre corps, mais pour ſa conſervation, pour connoître toutes les choſes qui y peuvent être utiles, & pour diſpoſer le corps aux mouvemens néceſſaires pour les acquérir.

Enfin l'union que nous avons encore préſentement avec tous les hommes, ne laiſſe pas de nous faire beaucoup de mal; quoiqu'elle ne ſoit pas ſi étroite, parce qu'elle eſt moins néceſſaire à la conſervation de notre corps. Car c'eſt à cauſe de cette union que nous vivons d'opinion, que nous eſtimons & que nous aimons tout ce qu'on aime & ce qu'on eſtime dans le monde, malgré les remords de notre conſcience & les véritables idées que nous avons des choſes. Je ne parle pas ici de l'union que nous avons avec l'eſprit des autres hommes; car on peut dire que nous en recevons quelque

inſtruction. Je parle ſeulement de l'union ſenſible qui eſt entre notre imagination & l'air & la maniere de ceux qui nous parlent. Voilà comment toutes les penſées que nous avons par dépendance du corps, ſont toutes fauſſes, & d'autant plus dangereuſes pour notre ame, qu'elles ſont plus utiles à notre corps.

Ainſi tâchons de nous délivrer peu à peu des illuſions de nos ſens, des viſions de notre imagination, & de l'impreſſion que l'imagination des autres hommes fait ſur notre eſprit. Rejettons avec ſoin toutes les idées confuſes que nous avons par la dépendance où nous ſommes de notre corps, & n'admettons que les idées claires & évidentes que l'eſprit reçoit par l'union qu'il a néceſſairement avec le Verbe, ou la Sageſſe & la Vérité éternelle, comme nous expliquerons dans le Livre ſuivant, qui eſt de l'entendement ou de l'eſprit pur.

*Fin du premier Volume.*



